آراء العز بن عبد السلام العقدية
ومقارنتها بآراء غيره من الأشاعرة

إعداد

عبد السلام مازن أبو خاف

المشرف

الدكتور محمد نبيل العمري

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة

كلية الدرسات العليا

الجامعة الأردنية

تموز، ٢٠١٠

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (آراء العز بن عبد السلام العقدية ومقارنتها بآراء غيره من الأشاعرة. وأجيزت بتاريخ ١٢/٧/٢٠١٠م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور "محمد نبيل "طاهر العمري / مشرفا أستاذ-العقيدة-أصول الدين	....
الأستاذ الدكتور محمد أحمد الخطيب /عضوا أستاذ - العقيدة - أصول الدين	....
الدكتور إبراهيم محمد خالد برقان / عضوا أستاذ مساعد - العقيدة- أصول الدين	....
الدكتور بهجت عبد الرزاق الحباشنة /عضوا أستاذ- العقيدة - (جامعة آل البيت)	....

الإهداء

إلى وارث النبوة الأمين.

إلى ناصر سنة سيد المرسلين.

إلى الناطق بكلمة الحق في جميع الميادين.

إلى الذي أحاط بعلم الشريعة وكان فيها من الراسخين.

إلى فخر الأولياء، وسلطان العلماء، وبائع الملوك والسلاطين.

إليك يا إمامي وإمام كل المسلمين، الإمام عز الدين ابن عبد السلام.

أهدي هذا العمل المتواضع، سائلا المولى أن يجعلني على خطاك من السائرين.

شكر وتقدير

أحمد الله حمدا كثيرا أن وفقني لإتمام هذه الرسالة المباركة عن هذا الإمام المبارك، فله الحمد أولا وأخيرا، والحمد ثانيا لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي عرفنا بربنا عز وجل، وبما شرعه لنا، وجاهد في سبيل ذلك حق الجهاد، فجزاه الله عنا خير ما جازى نبيا عن أمته.

ثم أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور محمد نبيل العمري، الذي شرفني بقبوله الإشراف على هذه الرسالة أولا، ثم بجهده المشكور في مراجعة الرسالة وتدقيقها -أكثر من مرة- وإبداء توجيهاته السديدة ثانيا، فلم يبخل علي في كل ذلك بوقت، ولا رأي، ولا جهد، فجزاه الله عني خير الجزاء، وجعلها في ميزان حسناته.

والشكر موصول كذلك إلى الأساتذة الكرام؛ أعضاء لجنة المناقشة، الذين تفضلوا بقراءة هذه الرسالة ومناقشتها وتقويمها، فلهم ولجميع أرباب الحقوق علي الشكر والتقدير.

فهرس الموضوعات

الموضوع

الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

آراء العز بن عبد السلام العقدية

ومقارنتها بآراء غيره من الأشاعرة

إعداد

عبد السلام مازن أبو خاف

المشرف

الدكتور محمد نبيل العمري

الملخص

الحمد لله صاحب المحامد، والصلاة على سيد كل حامد، وآله وصحبه الأماجد، وبعد:

فإن هذه الرسالة تبحث في الآراء العقدية للإمام العز بن عبد السلام، وذلك بعرض تلك الآراء وتوضيحها على سبيل التفصيل، ومقارنتها بآراء غيره من الأشاعرة على سبيل الإجمال، فتوزعت مادة الرسالة على مقدمة وستة فصول؛ أحدها تمهيدي، وخاتمة.

أما المقدمة فاشتملت على إشكالية الدراسة، وأهميتها، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، والخطة.

وأما الفصل التمهيدي، فقد ترجمت فيه للإمام العز، ثم ذكرت أهم أعماله، ومواقفه، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، وأقوال العلماء فيه.

وأما الفصل الأول فتكلمت فيه عن نظرته العامة إلى العقيدة من أربعة حيثيات، الأولى من حيث منزلتها وأهميتها، والثانية من حيث وجوب نصرتها بالبيان والجدل، والثالثة من حيث المذهب الحق فيها، والرابعة من حيث المخالفين للحق فيها.

وأما الفصل الثاني: فهو عن الإيمان والإسلام والكفر، فتكلمت عن رأيه في حقيقتهم، وإطلاقاتهم، والفرق بين الأولَين منهم، وحكم مرتكب الكبيرة، وإيمان المقلد.

وأما الفصل الثالث: فهو الباحث في الإلهيات، فبينت أنه يقسم صفات الله إلى صفات سلبية وأخرى ثبوتية، والثبوتية تنقسم إلى صفات ذاتية، وهي سبع صفات، وإلى صفات فعلية صادرة عن قدرته، وعرضت آراءه في كل ذلك، ثم عرضت لآراءه في أسماء الله الحسنى، وفي الأوصاف المنسوبة لله مجازا، وفي التحسين والتقبيح، والقضاء والقدر، وقانون الأسباب.

وأما الفصل الرابع، فبينت فيه رأيه في حقيقة النبوة والرسالة، والفرق بينهما، وفي عصمة الأنبياء، وتفاضلهم، وأفضلية سيدنا محمد عليهم.

وتحدثت في الفصل الخامس عن رأيه في الملائكة، والشياطين، والروح، والحياة البرزخية، واليوم الآخر وأحداثه.

ثم ذكرت في الخاتمة أهم النتائج التي خلصت إليها الرسالة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المقدمة

الحمد لله الذي بجلال عظمته تمجد، وبالكمال الأزلي تفرد، وبتفرده توحد، واحد لا من طريق العدد، رب لا من غير طريق الصمد، ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفواً أحد.

والصلاة والسلام على سيد السادات محمد؛ المستجمع لأوصاف العبودية من بين كل منحصر في قيد الزمان، المتخلق بأوصاف الربوبية على قدر الإمكان، الموصوف من الرب العظيم بالخلق العظيم، خلق القرآن الكريم، الموعود من واجب الوجود بأعلى مقام، المقام المحمود، وعلى آله وصحابته أجمعين، خير القرون والأجيال، خير صحب وآل، وبعد:

فلما كان العلم يشرف بشرف المعلوم كان علم العقائد أشرفها؛ وذلك لتعلقه بذات الله وصفاته وأنبيائه، ولما كان الإمام العز بن عبد السلام ليس عالما فحسب بل سلطان العلماء، كان البحث في أشرف العلوم "العقائد" عند سلطان العلماء من أولى ما تتوجه إليه همم الباحثين، لذلك ولغيره من الأسباب اخترت أن تكون رسالتي في العقيدة عن هذا الإمام العظيم، سائلا المولى عز وجل أن يوفقني ويسدد خطاي.

إشكالية الدراسة:

ستجيب الدراسة-إن شاء الله تعالى- عن الأسئلة الآتية :

١- ما مدى عناية العز بن عبد السلام بعلم العقائد موضوعا ومسائل؟

٢- هل للعز بن عبد السلام آراء في جميع موضوعات علم العقائد وما قيمتها العلمية؟

٣-هل ينتمي العز بن عبد السلام إلى مدرسة كلامية؟

٤-هل انفرد العز بن عبد السلام بآراء عقدية، و يطَرق بعض المباحث المتصلة بعلم العقائد، وما قيمتها العلمية؟

٥-ما موقفه من الفرق الإسلامية؟

٦-هل انتهج العز بن عبد السلام طريقه معينة في عرضه للعقائد أم بحثها بأكثر من طريقة؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها ستظهر علم العقائد كما هو عند أحد أساطين العلم في الإسلام وهو العز ابن عبد السلام، فكثير من الناس لم يكن يعلم أن للعز بن عبد السلام جهوداً رائعة ومباحث عميقة في علم العقائد، هذا عوضا عن انفراده في طريقة عرض الآراء العقدية، وانفراده أيضا ببعض المباحث التي لم يسبق إليها، وخلاصة القول أن العز بن عبد السلام إمام في الفقه وأصوله، والكلام، والعربية، والتصوف، وقد قام بتوظيف جميع هذه العلوم في بحثه في العقائد، فما من كتاب له في هذه العلوم إلا وتعرض فيه لعرض كثير من المسائل العقدية، وبحثها بطريقة علمية رصينة وأسلوب بديع.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الآراء العقدية لأحد العلماء الكبار الذين كان لهم أثر ملحوظ في التاريخ الإسلامي فكريا وسياسيا،وهو سلطان العلماء الإمام المجتهد العز بن عبد السلام، وآمل أن يكون ما ستتوصل إليه هذه الرسالة من نتائج خادما لكثيرٍ من الباحثين وطلاب العلم والعلماء، فإن العز بن عبد السلام من العلماء الراسخين في علم العقائد وكثير من آراءه العقائدية هي المعتمدة في المذهب الأشعري خصوصا وأهل السنة عموما.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقصاء في جميع المؤلفات والرسائل المتعلقة بالعز بن عبد السلام لم أجد من كتب عن آرائه العقدية، ولكني وجدت من كتب عن منهجه في التفسير، والفقه، وأصول الفقه، والمقاصد، والبلاغة، والتصوف، وما كتبه أصحاب هذه الرسائل عن منهج العز العقدي لا يتجاوز بضع صفحات، ذكروها عرضا أثناء التعريف به، حيث لم يذكروا من آرائه إلا النزر اليسير واكتفوا بالقول إنه على طريقة أبي الحسن الأشعري، وسأذكر فيما يلي هذه الدراسات:

١- رسالة ماجستير بعنوان"عز الدين بن عبد السلام وأثره في الفقه والأصول" لعبد العظيم فودة، كلية دار العلوم بالقاهرة،١٩٧٦.

٢- أطروحة دكتوراة بعنوان "العز بن عبد السلام:حياته وآثاره ومنهجه في التفسير" للدكتور عبد الله بن ابراهيم الوهيبي،جامعة الأزهر،طبعت في المكتبة السلفية،١٩٧٨.

٣- رسالة ماجستير بعنوان "العز بن عبد السلام وتفسيره"، لهاشم عيد ياسين،كلية أصول الدين في جامعة الأزهر.

وهذه الرسائل الثلاث ليست موجودة في مكتبات الجامعات الأردنية، ولكن تبين لي أن موضوع هذه الرسائل وما اشتملت عليه من مباحث يختلف عن موضوع رسالتي وما ستشتمل عليه من مباحث –بإذن الله-، ويظهر ذلك من خلال عدة أمور هي:

- جميع هذه الرسائل قد خصصت لدراسة الفقه والتفسير عند العز بن عبد السلام، وأما دراستي فهي خاصة بالجانب العقدي عنده.

- الرسائل التي اعتمدت على تفسير العز بن عبد السلام لم تتناول إلا التفسير المختصر، أما التفسير الكبير فهو سيطبع قريبا لأول مرة بتحقيق الدكتور حسين كتانة، وسأعتمد عليه في رسالتي إن شاء الله تعالى.

- معظم كتب العز بن عبد السلام(ما يقارب خمسة عشر كتابا) قد طبعت لأول مرة بعد سنة ١٩٨٧م، فالرسائل السابقة لم تعتمد قطعا على هذه الكتب التي موضوع بعضها خاص في العقيدة، وذلك لأن جميع هذه الرسائل قد كتبت قبل سنة ١٩٨٠م.

٤- أطروحة دكتوراة بعنوان: "الإمام العز بن عبد السلام وأثره في الفقه الإسلامي"، للدكتور علي مصطفى الفقير١٩٧٦.

وهي رسالة ضخمة جدا، وقد خصص الباحث للجانب العقدي مبحثا لا يتجاوز ثلاث عشرة صفحة، فهو مختصر جدا بحيث لم يتناول فيه إلا بعض الآراء العقدية بإيجاز.

٥- رسالة ماجستير بعنوان: "مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام" لحسام ابراهيم حسين أبو الحاج.

٦- رسالة ماجستير بعنوان: "البلاغة القرآنية عند العز بن عبد السلام" لحسين أحمد حسين كتانة.

ولم تتعرض هاتان الرسالتان للجانب العقدي بمبحث مستقل.

وأخيرا يكفي أن أقول إنه بحسب استقرائي الأولي فإن أقوال العز بن عبد السلام في العقيدة يتجاوز عدد صفحاتها _لو جمعت وحدها_ مئة صفحة، وهو ما لا تحتويه جميع هذه الرسائل لو جمعت مع بعضها.

منهج البحث:

تجري هذه الدراسة وفق مناهج البحث الآتية:

٤- المنهج الاستقرائي:وذلك عن طريق تتبع أقوال العز بن عبد السلام في العقائد في جميع كتبه ،حتى يصل الباحث في نهاية المطاف إلى بيان رأيه واتجاهه ومنهجه في علم العقائد موضوعا ومسائل.

٥- المنهج التحليلي التركيبي:وذلك بتحليل النصوص التي استخرجتها من جميع كتب العز بن عبدالسلام ثم التركيب لما توصل إليه الباحث من نتائج .

٦- المنهج المقارن: وذلك بالمقارنة بين آرائه وآراء غيره من أئمة المذهب الأشعري الذي ينتمي إليه سواء وافقهم فيها أو خالفهم.

خطة البحث

المقدمة

الفصل التمهيدي: سيرة الإمام العز بن عبد السلام

المبحث الأول: ترجمته

المبحث الثاني: أعماله ومواقفه

المبحث الثالث: مكانته العلمية .

المبحث الرابع: أحوال عصره

الفصل الأول: نظرته إلى العقيدة

المبحث الأول:من حيث منزلتها وأهميتها

الفصل التمهيدي

التعريف بالإمام العز بن عبد السلام وعصره

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول:ترجمته

المبحث الثاني:أعماله ومواقفه والمحن التي تعرض لها

المبحث الثالث:مؤلفاته ومكانته العلمية

المبحث الرابع: أحوال عصره

المبحث الأول:ترجمته

أولا: اسمه ونسبه

هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمي المضري، الدمشقي المولد، المصري الوفاة، الشافعي المذهب[١].

ثانيا:كنيته ولقبه

يكنى بأبي محمد،وأما لقبه فإن له عدة ألقاب، هي:

١- عز الدين، وكان أكثر أهل عصره يخاطبونه بهذا اللقب.

٢-سلطان العلماء؛ وقد اللقب علَم على الإمام العز، لم يطلق على غيره، وأول من لقبه به هو الإمام ابن دقيق العيد.

٣-ابن عبد السلام، وهو دارج في كتب العلماء الذين جاؤوا بعده عند ذكرهم له.

٤-بائع الملوك[٢]، وذلك لبيعه أمراء المماليك[٣].

ثالثا: مولده

ولد سنة سبعٍ أو سنة ثمانٍ وسبعين وخمسمائة على خلاف بين المترجمين، وقد استدل من قال بأنه ولد عام ٥٧٧هـ بروايةٍ ذكرها ابن السبكي في طبقاته، حاصلها أن شخصا جاء إليه وقال له رأيتك في النوم تُنشد:

وكنتُ كذي رِجلين رِجل صحيحة ورِجل رمى فيها الزمان فشلت

فسكت ساعة ثم قال: أعيش من العمر ثلاثا وثمانين سنة، فإن هذا الشعر لكُثير عزة ولا نسبة بيني وبينه غير السن؛ أنا سنّي وهو شيعي، وأنا لست بقصير وهو قصير، ولست بشاعرٍ وهو شاعر، وأنا سلمي وليس هو بسلمي، لكنه عاش هذا القدر، قلت –والقائل ابن السبكي- : فكان الأمر

---

[١]انظر:ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ٨/٢٠٩. الفقير،علي،**الإمام العز بن عبد السلام سلطان العلماء**،عمان:دار أنس بن مالك،١٩٨٩، ص٧٧.

[٢]انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/٢٠٩،الفقير،**الإمام العز بن عبد السلام** ص٧٨.

[٣]أنظر توثيق هذه القصة وتفاصيلها في الملحق (٢).

كما قاله رحمه الله[1]، وقد أولع بعض الذين كتبوا عن سيرة الإمام العز بالتنازع حول تاريخ ولادة الإمام، حتى استوعب منهم ذلك بضع صفحات، ومن غير أن يأتوا في كل ما كتبوا بدليل يعول عليه، والذي أراه أن الخلاف في ولادته لا طائل تحته، إذ الخلاف في سنة واحدة فقط، ولا تفيدنا معرفة هذه السنة شيئا، والله أعلم.

رابعا: وفاته

توفي يوم السبت قبيل العصر في التاسع من جمادى الأولى سنة ستين وستمائة ٦٦٠هـ بالقاهرة، ودفن في اليوم الذي يليه قبل الظهر بالقَرافة الكبرى؛ في آخر القرافة في سفح المقطم من ناحية البركة.

وكان يوم وفاته يوما مشهودا، وحضر جنازته الخاص والعام من أهل مصر، ولولا مماليك السلطان لما وصل الجثمان الطاهر إلى التربة من كثرة الزحام.

وقد كانت وفاته في عهد السلطان الظاهر بيبرس، فحزن عليه كثيرا حتى قال: "لا إله إلا الله ما اتفقت وفاة الشيخ إلا في دولتي"، وأمر أمراءه وخاصته وأجناده لتشييع جنازة الإمام وحمل نعشه وحضور دفنه.

وقد صلي عليه صلاة الغائب في كثير من البلدان فور سماعهم نبأ وفاته؛ حيث صلي عليه في جميع الديار المصرية، والبلاد الشامية، واليمنية، والعراقية، وفي مكة والمدينة.

وقد رثاه أبو الحسن الجزار بقصيدة قال فيها:

أما الفتاوى فعليها السلام ... مذ فقد الشيخ ابن عبد السلام

راعني الله لقد امرئ ... قام بحق الله حق القيام[2].

وأما ما قيل في مكانته من أكابر العلماء تفصيلا فسيذكر لاحقا في مبحث خاص.

---

[1] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٠٩، ٢٤٥-٢٤٦. الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام** ص٧٩.

[2] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/٢٤٨. ابن عبد العزيز، عبد اللطيف، **إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام**، من تراث الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦، ص٢١. الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام** ص١٢٢-١٢٤.

المبحث الثاني: أعماله ومواقفه

تمهيد:

لقد تولى الإمام العز في دمشق ومصر عدة مناصب من تدريس، وإفتاء، وخطابة، وإمامة، وقضاء، وقد وقع له أثناء ذلك مواقف وابتلاءات، سنذكر أهمها حسب التسلسل الزماني؛ لما في عرضها حسب زمان وقوعها من دفع للتشتت في الفهم الحاصل من كثرة ملوك ذلك الزمان، وكثرة وقائعه وأحداثه، التي كان للعز بن عبد السلام نصيب المشاركة في أكثرها[١]، وأسأل الله عز وجل أن يعينني على ذلك.

المطلب الأول: أعماله ومواقفه في دمشق

بداية طلبه العلم

كان الشيخ الإمام تقي الدين السبكي يقول فيما أخبر عنه ابنه الإمام التاج السبكي: إن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان في أول أمره فقيرا جدا ولم يشتغل إلا على كبر[٢]، وسبب ذلك أنه كان يبيت في الكلاسة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات بردٍ شديد، فاحتلم فقام مسرعا ونزل في بركة الكلاسة، فحصل له ألم شديد من البرد، وعاد فنام فاحتلم ثانيا فعاد إلى البركة لأن أبواب الجامع مغلقة وهو لا يمكنه الخروج، فطلع من البركة فأغمي عليه من شدة البرد، قال التاج السبكي: أنا أشك هل كان الإمام الوالد يحكي أن هذا اتفق له ثلاث مراتٍ تلك الليلة أو مرتين فقط، ثم سمع النداء في المرة الأخيرة: يا ابن عبد السلام أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم لأنه يهدي إلى العمل، فأصبح وقد أخذ كتاب التنبيه في الفقه الشافعي، فحفظه في مدة يسيرة، وأقبل على العلم فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله تعالى[٣] .

ويظهر من هذه القصة مدى الصلابة في الدين التي كان يتحلى بها الإمام العز بن عبد السلام، فإنه كان يحتمل البرودة الشديدة للماء مقابل أن لا ينام جنباً، مع أن النوم جنبا ليس حراما، بل

---

[١] لم أذكر في هذا المبحث من أعماله ومواقفه إلا ما كان له تعلق بحياته العلمية، وأما ما سوى ذلك؛ فقد جعلته في ملحق خاص في آخر الرسالة، انظر: الملحق الثاني، وقد أفردت فتنته في العقيدة في ملحق منفرد، انظر:الملحق الأول.

[٢] أي بعد الاحتلام، وقد فهم البعض من هذه الجملة أن الإمام طلب العلم بعد الأربعين سنة، وهذا خطأ؛ إذ إن بعض مشايخ الإمام العز قد توفوا سنة ٥٩٦هـ، أي قبل أن يبلغ الإمام العز تسعة عشر سنة، فيكون قد طلب العلم عليهم قبل ذلك بسنوات؛ أي ستة عشر عاما على الأقل.

[٣] انظر:ابن السبكي،**الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٢-٢١٣.

ويكرر هذا الإغتسال الصعب عدة مرات، وهكذا فمن كانت له بداية محرقة كانت نهايته مشرقة، حيث إن هذه الصلابة قد رافقته أثناء طلبه العلم، وظلت معه بعد أن أصبح إمام الدنيا وسلطان العلماء.

أما صلابته في طلب العلم، فظاهرة من حفظه لكتاب التنبيه في مدة يسيرة، بل إن رسوخه في جميع علوم الشريعة وآلاتها لدليل باهر على عظَمِ نفس هذا الإمام وعلو همته؛ حيث لم يقنع بالرسوخ في علم واحد فقط، بل جد واجتهد حتى برع في جميعها، بل ويزداد المرء عجبا وانبهارا بهذا الإمام عندما يسمع قوله عن نفسه فيما رواه عنه الداودي حيث قال رحمه الله : " ما احتجت في علم من العلوم إلى أن أكمله على الشيخ الذي أقرأ عليه، وما توسطته على شيخ من المشايخ الذين كنت أقرأ عليهم إلا وقال لي الشيخ: قد استغنيت عني فاشتغل مع نفسك"[١]، هذا مع أن مشايخه من أكابر العلماء كما سيأتي، ولكن همة سلطان العلماء ووفاءه لمشايخه أعظم من ظن مشايخه فيه حيث يكمل فيقول: " ولم أقنع بذلك؛ بل لا أبرح حتى أكمل الكتاب الذي أقرؤه في ذلك العلم"[٢].

ولم تزل صلابته في العلم حتى بعد أن صار في مصاف العلماء، فاستمع إليه وهو يقول عن نفسه: " مضت لي ثلاثون سنة لا أنام حتى أُمر أبواب الأحكام على خاطري"[٣].

وهذا ما جعله من المطلعين على حقائق الشريعة وغوامضها، والعارفين بمقاصدها كما وصفه بذلك ابن السبكي في ترجمته له[٤].

وكما كان صلبا في أخذه العلم، كان صلبا في القيام بحقه على أتم وجه؛ تعليما، وإرشادا، وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، حيث كان يقول كلمة الحق من دون أن تأخذه فيها لومة لائم، سواء كان الحق أمرامن أمورالدين، أو مصلحة عامة من مصالح المسلمين، ولا أدل على ذلك من قوله للسلطان الملك الاشرف مخاطبا إياه في أثناء فتنته في مسألة كلام الله: " وبعد ذلك فإنا نزعم أنّا من

---

[١] الداودي، محمد بن علي بن أحمد، **طبقات المفسرين**، ٣١٣/١. انظر: ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى،١٩٨٧، مقدمة التحقيق ص١٨.

[٢] الداودي، **طبقات المفسرين**، ٣١٣/١. انظر: ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، المقدمة ص١٨.

[٣] ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، ص٣٥٠. انظر: **الفقير، الإمام العز بن عبد السلام** ،ص٩٤.

[٤] انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/٢٠٨.

جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده، وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي"[١]، ولن أطيل في ذكر مواقفه الشريفة وأعماله المنيفة، فسوف أذكر أكثرها فيما بعد بإذن الله.

المطلب الثاني:أعماله ومواقفه في مصر

أولا: توليته الخطابة والقضاء ٦٣٩هـ، ١٩ ذي القعدة

ما إن وصل الإمام عز الدين إلى القاهرة حتى تلقّاه سلطانها الملك الصالح نجم الدين أيوب –ابن الملك الكامل- وأكرمه وولاه خطابة جامع عمرو بن العاص بمصر والقضاء بها وبالوجه القبلي مدة، فقام بواجبه حق القيام[٢]، حتى عزل نفسه بنفسه بعد إسقاطه لعدالة أكبر شخصية سياسية بعد الملك نجم الدين أيوب[٣].

ثانيا: تفويضه لتدريس الصالحية من قبل نجم الدين أيوب:

ثم بنى السلطان الملك الصالح نجم الدين مدرسةَ الصالحية ، وفوض تدريس الشافعية بها إلى الشيخ عز الدين، فباشره وتصدى لنفع الناس بعلومه[٤].

---

[١] ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١١.

[٢] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٠.

[٣] لمعرفة تفاصيل هذه الحادثة، انظر: الملحق الثاني.

[٤] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١١، والصالحية هي مدرسة تقع في القاهرة، وهي مخصصة للمذاهب الأربعة. انظر الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص١١٣.

المبحث الثالث: مكانته العلمية[١]

لقد ترقى الإمام العز بن عبد السلام في مقامات العلى حتى بلغ الغاية القصوى، واقتحم ميادين العلم بجد واجتهاد حتى دانت له الدراية والفتوى، فهو الإمام الحبر الذي لم أجد أحدا من العلماء إلا وقد شهد له ببلوغ درجة الاجتهاد، بل إن كثيرا من تلاميذه قد بلغها وصار من جملة الأسياد[٢]، ولئن كانت ألسنة الخلق أقلام الحق، فكفاك بالإمام عز الدين أنه كان كلمة إجماع، ولولا مواقفه المشهودة في نصرة أهل الحق في جميع الميادين لكان المصير إلى ضياع.

وجميع شهادات العلماء-التي سنذكرها- للإمام العز بن عبد السلام دائرة حول اتصافه بصفات الوارث المحمدي بأجمعها، والتي هي:

- الرسوخ في العلم الشرعي رسوخا بلغ فيه الغاية القصوى، فهو إمام راسخ في علوم الإسلام.
- الربانية في الأخلاق وجميع الأحوال، فهو إمام رباني، كان خلقه القرآن، ومتابعة النبي العدنان، صلى الله عليه وسلم.
- القيام بأمر الحق على قدر الإمكان، إرشادا، وتعليما، وجهادا بكلمة الحق في كل الأحيان.

ويجمع هذه الأوصاف قولنا: عالم راسخٌ، عاملٌ بعلمه؛ تحققا وتبليغا، وأجمع منه وصف الإمام السبكي له حيث قال:"لم ير مثل نفسه ولا رأى من رآه مثله؛ علما، وورعا، وقياما في الحق، وشجاعة، وقوة جنان، وسلاطة لسان"[٣].

والعز بن عبد السلام يعرف حق المعرفة تحققه بهذه الأوصاف العلية، ولا يتوقف في ذلك على شهادة غيره من العلماء له، فاسمع له عندما سأله ملك الكرك أن يقيم عنده ماذا قال له، لقد قال له

---

[١] لم أذكر شيوخه وتلاميذه هنا لأني قد بحثتها بإسهاب في الملحق الثالث، فانظره إن شئت.

[٢] عدد تلاميذ الإمام الذين بلغوا درجة الإجتهاد هو ستة على الأقل، كما بينته في تراجمهم، هذا ناهيك عن كون بعضهم حفاظا وأئمة في علوم التفسير والكلام...إلخ.

[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٢٠٩/٨

بكل رسوخ ووقار: "بلادك صغير على علمي"، هذا بالنسبة لعلمه، وأما بالنسبة لكونه من الربانيين وأنصار الدين، فاسمع له عندما هدده الملك الأشرف بالقتل إن لم يتوقف عن الإنكار على المجسمة ماذا قال له، لقد قال له بلسانٍ لا يخشى إلا الله: "وبعد،فإنا نزعم أنّا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده، وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي"[١]، وقد قال من قبل في رسالة "الملحة في اعتقاد أهل الحق": "ولكن قد أمرنا اللهُ بالجهاد في نصرة دينه، إلا أن سلاح العالِم علمه ولسانُه، كما أن سلاح الملك سيفُه وسنانُه؛ فكما لا يجوز للملوك إغماد أسلحتهم عن الملحدين والمشركين،لا يجوز للعلماء إغماد ألسنتهم عن الزائغين والمبتدعين"[٢].

وبعد أن ذكرنا شهادة الإمام العز لنفسه بالتحقق بأوصاف العلماء الراسخين العاملين، سنذكر شهادات العلماء له بذلك:

- قال شيخ الإسلام ابن دقيق العيد:"كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء"، ومن المعروف أن الذي أطلق على الإمام العز لقب سلطان العلماء هو ابن دقيق العيد، وما أعظمها من شهادة.
- وروي عن الشيخ العلامة جمال الدين ابن الحاجب-رفيق الإمام العز في الإقامة والسجن والهجرة- أنه قال: "ابن عبد السلام أفقه من الغزالي"[٣].
- ويقول فيه ابن عرفة المالكي: "لا ينعقد للمسلمين إجماع بدون عز الدين بن عبد السلام"[٤] .
- ولما استقر مقام الإمام العز بمصر أكرمه حافظ الديار المصرية وزاهدها عبد العظيم المنذري وامتنع من الفُتيا، وقال:"كنا نُفتي قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفُتيا متعين فيه"[٥].
- وقال فيه الإمام جمال الدين الحصيري للسلطان الأشرف: "وهذا رجلٌ لو كان في الهند أو في أقصى الدنيا كان ينبغي للسلطان أن يسعى في حلوله في بلاده لتتم بركتُه عليه وعلى بلاده، ويفتخر به على سائر الملوك"[٦].

---

[١] ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام**، ص١١.

[٢] ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر،الطبعة الثانية،(١٩٩٩) ص٢٤.

[٣] انظر قول ابن دقيق العيد وابن الحاجب في **طبقات ابن السبكي**٨/ ٢١٤

[٤] انظر :الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص١٢٤.

[٥] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**،١١/٨.

[٦] ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١٣.

- وقال عنه الإمام تاج الدين السبكي في طبقاته:" شيخ الإسلام والمسلمين، وأحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة، القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه، المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها، لم ير مثل نفسه ولا رأى من رآه مثله علما وورعا، وقياما في الحق، وشجاعة، وقوة جنان، وسلاطة لسان"[١].
- وقال فيه الإمام الحافظ أبو شامة الدمشقي- أحد تلامذة الشيخ-:" وكان أحق الناس بالخطابة والإمامة، وأزال كثيرا من البدع التي كان الخطباء يفعلونها من دق السيف على المنبر وغير ذلك، وأبطل صلاتي الرغائب ونصف شعبان ومنع منهما"[٢]
- وقال عنه الحافظ الذهبي:" بلغ رتبة الإجتهاد، وانتهت إليه رئاسة المذهب مع الزهد والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلابة في الدين"[٣].
- وقالت فيه ملوك الصليبيين للصالح إسماعيل عندما اعتقله في بيت المقدس:" لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقها"[٤].
- ولما توفي الإمام العز رحمه الله حزن عليه السلطان الظاهر بيبرس كثيرا حتى قال:"لا إله إلا الله، ما اتفقت وفاة الشيخ إلا في دولتي"، وشيع أمراءه وخاصته وأجناده لتشييع جنازته وحمل نعشه وحضر دفنه[٥].
- ومن عظمة أخلاقه أنه كان يرجع إلى الحق من دون أي حرج، فقد حكى القاضي ابن خطيب الأشمونين-تلميذه- أن الشيخ عز الدين أفتى مرة بشيء، ثم ظهر له أنه خطأٌ، فنادى في مصر والقاهرة على نفسه: من أفتى له فلان بكذا فلا يعمل به فإنه خطأ[٦].
- وقد مدحه بعض الشعراء، منهم الشيخ شمس الدين عمر بن عبد العزيز بن الفضل الأسواني قاضي أسوان حيث قال يمدحه في مجلس الدرس:

مولاي عز الدين عز بك العلا — فخرا فدون حذاك منْه الهام

لمـا رأينا منك علما لم يكن — في الـدرس قلنا إنـه إلهام

---

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٢٠٩/٨.
[٢] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٢١٠/٨.
[٣] انظر مقدمة تحقيق "**الإمام في بيان أدلة الأحكام**" ص٣١، نقلا عنه.
[٤] **إيضاح الكلام** ص٢٠.
[٥] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٢٤٥/٨.
[٦] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٢١٤/٨.

جاوزتَ حد المدح حتى لم يطق   نظما لفضلك في الورى النظام

وآخرها:

فـعليك يا عبد العزيزِ تحيـة   وعليك يـا عبد العزيز سـلام[١]

- ومدحه الأديب أبو الحسين الجزار بقصيدة بديعة أولها:

سار عبد العزيزِ في الحكمِ سيرا   لم يسره سوى ابن عبد العزيز[٢]

عمنا حـكْمه بـفَضلٍ بسيطٍ   شاملٍ للورى ولفظٍ وجـيز[٣]

---

[١]ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**٨/ ٢٤٧

[٢]قصده الخليفة عمر بن عبد العزيز.

[٣]ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**٨/ ٢٤٧

المبحث الرابع: أحوال عصره

المطلب الأول: الحالة السياسية

ستتحدث في هذا المطلب عن الحالة السياسية في الفترة الممتدة بين عامي خمسمائة وسبعة وسبعين (٥٧٧هـ)، وستمائة وستين للهجرة(٦٦٠هـ)، وهي الفترة التي عاشها الإمام العز بن عبد السلام، وبنظرة إجمالية فقد كان العالم الإسلامي مقسم بين الدول الآتية:

١-الخلافة العباسية في بغداد ونواحيها:

كانت الخلافة تضم جزءاً من رقعة بلاد العراق، واقتصرت سلطة الخليفة في خارج رقعة بلاده الضيقة على المظهر الديني، من مباركة الولاة الذين يستولون على السلطة في منطقة ما من العالم الإسلامي، وكان ضعف الخلافة من أقوى العوامل التي أدت إلى تجزئة الأمة، واستقلال كل والٍ في مدينة أو حصنٍ بتشكيل دولة منفصلة عن غيرها من الدويلات الإسلامية، مما مهد السبيل إلى غزو الصليبيين والتتار، واحتلالهم لغالب ديار الإسلام.

٢-الدولة الخوارزمية

كانت الدولة الخوارزمية في هذا العصر قد استولت على الممالك الشرقية للخلافة العباسية، حتى أصبحت تهدد بغداد بالاستيلاء عليها بعد أن ضعف شأن الدولة السلجوقية، وقد كانت هذه الدولة شيعية، وكان بينها وبين الخلافة السنية خلافات مذهبية أصيلة أدت في كثير من الأحيان إلى الاقتتال والتناحر بينهما .

٣-الخلافة الفاطمية في مصر

أضحت الخلافة الفاطمية في هذا العصر تجتر ما سبق من عهودها الذهبية، بعد أن سيطر الوزراء فيها على الدولة وتسلموا مقاليد الأمور، وأصبح الخليفة رمزا وشكلا لا مضمون له ولا تأثير، وكانت هذه الخلافة محاطةً بالأعداء، فهي على خلافٍ عميقٍ مع الخلافة العباسية، بالإضافة إلى الحملات الصليبية على أرض مصر في هذا الزمن. وكانت لهذه الدولة في هذه الحقبة من الزمن عداوة مع دولة الموحدين في المغرب الإسلامي، ومما ساعد في ضعفها وتقسيمها كراهية الناس لها لمبالغتها في التشيع، ومحاربة كل مظهر من مظاهر السنة.

٤-الدولة الأيوبية والمماليك:

استولت الدولة الأيوبية على بلاد الشام ومصر والحجاز واليمن وشمال العراق بعد أن قضت على الفاطميين، وقد بلغت أوج قوتها في عهد صلاح الدين الأيوبي ، فلما توفي صلاح الدين قسم الملك بين أولاده الذين دب بينهم الخلاف، واستشرى أمره مما أضعف القوة الإسلامية، وقد اتصف هذا العهد بكثرة الاضطرابات السياسية والخلافات المستحكمة بين الأمراء.

٥-دولة الموحدين في المغرب الإسلامي

لم تكن الحالة في المغرب بأفضل منها في المشرق، فخلاصة القول أن المغرب الإسلامي كان بمعزل عن حواث الشرق الإسلامي، فلم يشارك فيه من قريب او بعيد، وقد بادلهم أهل المشرق نفس الشعور، فحين سقطت الأندلس لم تقم في المشرق الإسلامي قائمة لنصرة إخوانهم في المغرب المنكوب.

وعلى هذا فأهم الأحداث التي تميز هذا العصر هي: فساد نظام الحكم عند المسلمين، وضعف الوازع الديني، وظاهرة التفرقة والتجزئة، والتحالف الصليبي التتري، وكثرة الحروب في هذا القرن.[١]

[١] الفقير، **العز بن عبد السلام**، ص١٩-٣٩

المطلب الثاني:الحالة الإجتماعية

لقد كان المجتمع الإسلامي في هذه الحقبة من الزمن مكون من طبقات عدة، تتميز كل منها بميزات خاصة تميزها عمن عداها من الطبقات الأخرى، وهذه الطبقات هي:

١-طبقة أرباب الدولة والحكم، وهو المتنفذون في امور الدولة والمسيرون لشؤونها وكان الغالب عليها الترف وجمع المال على حساب الطبقات الأخرى، وذلك بفرض المكوس والضرائب لسبب أو لآخر.

٢-طبقة الوزراء والمحتسبين والكتاب والقضاة، وهو في الدرجة الثانية بعد السلطان ونائبه وحاشيته.

٣-طبقة الجند، وقد كانوا مزيجا من الأتراك والجركس والتركمان، وكان غالبهم من المماليك المجلوبين من أواسط آسيا وهم طبقات، لكل طبقة قائد خاص وتوصف بوصف خاص، ولها إقطاعاتها الخاصة بها.

٤-عامة الشعب، وتتألف هذه الطبقة من الفئات التالية:

أ- التجار

ب-أصحاب الصنائع والمهن

ت-أصحاب الفلاحة والحرث.

ث-أهل الخصاصة والمسكنة.

٥-اهل الذمة، وهم اليهود والنصارى، وقد كانوا يلقون في اغلب الأوقات من الأيوبيين والمماليك معاملة حسنة، وهذه المعاملة الحسنة حملتهم تعلى الاستخفاف بالمسلمين، فأثاروا الشغب والاضطراب وألحقوا الأذى بالمسلمين، مما تسبب بوقوع الفتن بينهم وبين المسلمين وقتل جماعة كبيرة منهم.[١]

المطلب الثالث:الحالة العلمية

---

[١] الفقير، **العز بن عبد السلام**، ص٤٣-٥٤

ازدهرت العلوم والآداب والفنون في عصر الفاطميين والأيوبيين، فقد كان بين امراء هذا العهد تنافس في نشر العلم وغقامة دوره.

أما عصر المماليك فقد كان امتدادا لهذه الحركة العلمية، وآثاراهم في مصر والشام شاهدة لهم باحتضانهم ألوان المعرفة والعلوم.

اما بغداد فقد كانت حاضرة العلم والأدب حتى أصيبت بمحنة التتار والمغول، فهرع العلماء والأدباء إلى مصر وتجمعت فيها هذه الأمواج الزاخرة من العراق والشام وفارس وإفريقية والحجاز والأندلس.

وقد تميز هذا العصر بعدة أمور أسهمت في ازدهار العلم منها:

- نشأة المدارس، فقد كان المسلمون يتلقون العلم في المساجد حتى أنشئت المدارس في هذا العصر وقد لها أثر عظيم في نشر العلم بين فئات الشعب.
- حركة التأليف، كثرت المؤلفات في هذا العصر كثرة مذهلة، فمن يقرأ صفحة هذا العصر يجد انكباب العلماء على التدوين والتأليف حتى لم يدعوا فرصة تمر دون الإنشغال بهذا الجانب.[1]

الفصل الأول: نظرته إلى العقيدة

ويشتمل على أربعة مباحث:

[1] الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص٦١-٦٤

المبحث الأول:من حيث منزلتها وأهميتها

المبحث الثاني:من حيث وجوب نصرتها بالبيان والجدل

المبحث الثالث:من حيث المذهب الحق فيها

المبحث الرابع: من حيث المخالفون للحق فيها

المبحث الخامس: الآراء العقدية التي تفرد الإمام العز بها

المبحث الأول:من حيث منزلتها وأهميتها

تمهيد...

إن الناظر في كتب الإمام العز يرى بوضوح مدى الأهمية التي يوليها للعقيدة الإسلامية، حتى أن النصوص التي يمكن جمعها في ذلك تجاوز العشرات، ومنهجه الغالب في ذلك أنه يذكر ميزانا للتفضيل والتشريف بين الأشياء، ثم يذكر أفضل هذه الأشياء وأشرفها بناءً على هذا الميزان، فانظر إليه مثلا عندما يقول: "تشرف الأعمال الظاهرة والباطنة بأنفسها، ومتعلقاتها، وثمراتها، وبما هي وسيلة إليه وحاثة عليه،فأفضل أعمالنا معرفة الذات والصفات لأن متعلقاتها أشرف المتعلقات،وثمارها أفضل الثمرات"[١]، وعلى هذا فكل ما تعلق بالله وصفاته فهو الأفضل والأشرف عند الإمام العز،وقد ذكر أمثلة كثيرة على ذلك منها: أن الفكر في أوصافه تعالى أفضل من كل فكر، والفناء فيه أفضل من كل فناء،والتجمل بمعرفته أفضل التجمل، وتعرف ذاته وصفاته وأحكامه أفضل التعرف، وآدابه أفضل الآداب...الخ[٢].

وليس التفضيل مقصورا على ما تعلق بالذات والصفات دون باقي قضايا العقيدة، بل التفضيل لجميع قضاياها، وإن كان بعض قضاياها أفضل من بعض، فهو يقول مثلا في صفة أحب العباد إلى الله:"أحب عباد الله تعالى إليه،وأكرمهم عليه؛ العارفون بما يستحقه مولاهم من أوصاف الجلال،ونعوت الكمال،وبما أسداه إلى عباده من الإنعام والإفضال،وبما يستحيل عليه من العيوب والنقائص والتحول والزوال، وبما يجوز له فعله من الأمر والنهي،والوعظ والزجر، والتبشير والإرسال، والحشر والنشر،والعقاب والثواب، والإهانة والإجلال."[٣]

وقد بين الإمام العز المرتبة العلية للعقيدة الإسلامية من خلال عدة اعتبارات؛ فمرة باعتبار المقاصد والوسائل، ومرة باعتبار المصالح والمفاسد، ومرة باعتبار ما يترتب على معرفتها من الثمرات، وغير ذلك من الوجوه والاعتبارات التي سأعرضها مرتبة بإذن الله.

مرتبة العقيدة من حيث المقاصد والوسائل:

---

[١]ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز،**شجرة المعارف والاحوال وصالح الأقوال والأعمال**،تحقيق إياد خالد الطباع، الطبعةالرابعة،دمشق:دار الفكر ، (٢٠٠٦)، /فصل في بيان فضائل الأعمال الظاهرة والباطنة،ص٥٤.

[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٥٤.

[٣]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**/فصل فيما يتفاضل به العباد/ص٦٠

قسم الإمام العز أفعال القلوب المكتسبة إلى قسمين: أحدهما الوسائل وثانيهما المقاصد، وقسم المقاصد إلى ما كان من المقاصد المحضة؛ كالإخلاص، وإلى ما كان مقصودا في نفسه ووسيلة إلى غيره في الوقت نفسه؛ كمعرفة الله وصفاته وأسمائه وأفعاله، وقد عد هذه أفضل المقاصد، حيث يقول في ذلك:" أفعال القلوب المكتسبة، وهي نوعان:

- أحدها: الوسائل، كالنظر المتوسل به إلى المعارف وإلى الظنون الواجبة، وكالخوف المتوسل به إلى التقوى.

- الثاني: المقاصد، وهي ضربان:

- احدها: ما لا توسل فيه، كالإخلاص، وفيه القربات.

- والثاني: ما هو مقصود، ووسيلة، كالمعرفة؛ وهي أفضل المقاصد، مع كونها وسيلة إلى كل طاعة."[١]

وكما أن معرفة الله وصفاته هي أفضل المقاصد، فكذلك كل وسيلة إليها هي أفضل الوسائل، حيث يقول في ذلك: "للوسائل أحكام المقاصد، وإن كان كل مقصودها في الفضائل،فالوسائل إلى الحسن حسنة وإلى القبيح قبيحة،وأفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد كالنظر المفضي إلى المعرفة والإيمان"[٢]، فأفضل الوسائل هي النظر والتفكر في خلق الله لمعرفة ذاته وصفاته، ويقول في نص آخر: "يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالتوسل إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة ذاته وصفاته أفضل من التوسل إلى معرفة أحكامه"[٣]، وبما أن التعليم والتفهيم وسيلة إلى إيصال العلم إلى المتعلم، فقد جعل الإمام العز تعليم العقائد وتفهيمها من أفضل الوسائل، حيث قسم التعليم والتفهيم باعتبارهما وسيلة إلى قسمين:أحدهما ما كان وسيلة إلى مقصود في نفسه، والثاني ما كان وسيلة إلى وسيلة حيث قال: "وهذان-أي التعليم والتفهيم- قسمان: أحدهما: وسيلة إلى

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**، ص٩٧ الباب الثالث.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** / فصل في بيان رتب الوسائل والأسباب، ص ٥٥
[٣] ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دار البيان العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ج١/ص٨٤-٨٥، بتصرف يسير.

ما هو مقصود في نفسه؛ كتعريف التوحيد وصفات الإله؛ فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد، والتوسل إليه من أفضل الوسائل."[١]

وما قيل في التعليم والتفهيم يقال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يقول:"النهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر المنهي عنه، ورتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة درء مفسدة الفعل المنهي عنه في باب المفاسد، ثم تترتب رتبه على رتب المفاسد إلى أن تنتهي إلى أصغر الصغائر، فالنهي عن الكفر بالله أفضل من كل نهي في باب النهي عن المنكر"[٢]، وبخصوص الأمر بالمعروف يقول: "فالأمر بالإيمان أفضل أنواع الأمر بالمعروف"[٣]، وذلك لأنه وسيلة لأفضل المقاصد، وهكذا دواليك في كل وسيلة إلى أفضل المقاصد حيث يقول في الحرص مثلا:"الحرص يشرف بشرف المحروص عليه، ومراتبه في الشرف مبنية على مراتبه، فالحرص على المعرفة والإيمان أفضل من كل حرص؛ لأنه وسيلة إلى أفضل الأعمال وأشرفها"[٤].

وإذا كانت معرفة الله وصفاته من أفضل المقاصد، فإن الجهل بالله وصفاته من أرذلها، وكذلك ما كان وسيلة إليها حيث يقول: "يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته، أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه"[5].

مرتبة العقيدة من حيث المصالح والمفاسد:

وضع الإمام العز ضابطا دقيقا لأفضل المصالح، ثم بين أنه صادق على الإيمان، مستشهدا ومدللا على ذلك حيث قال: "أفضل المصالح ما كان شريفا في نفسه، دافعا لأقبح المفاسد، جالبا لأرجح المصالح، وقد سئل عليه السلام أي الأعمال أفضل؟ فقال: "إيمان بالله"، قيل: ثم أي؟ قال: "الجهاد في سبيل الله"، قيل: ثم أي؟ قال: "حج مبرور"[٦]، جعلَ الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه، ومصالحه ضربان: أحدهما

---

[١]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص٨٥.
[٢]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج١/** ص٨٧.
[٣]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج١/** ص٨٥.
[٤]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ،ص١١١
[5]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ، فصل: في بيان وسائل المفاسد،ج١/ ص ٨٦.
[٦]رواه البخاري (١٥١٩).

عاجلة: وهي إجراء أحكام الإسلام، وصيانة النفوس والأموال والحرم والأطفال، والثاني: آجلة؛ وهو خلود الجنان ورضاء الرحمن، وجعل الجهاد تلو الإيمان، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل"[١].

وإذا كان الإيمان شريفا في نفسه، مع جلبه لأرجح المصالح ودفعه لأقبح المفاسد، فإن الكفر على النقيض من ذلك، وقد بين ذلك الإمام العز مستشهدا ومدللا حيث قال: "وقد أبان صلى الله عليه وسلم من تفاوت الكبائر ثلاث مراتب، "إذ سئل عليه السلام أي الذنوب أكبر؟ فقال: "أن تجعل لله ندا وهو خلقك"، قيل ثم أي؟ قال: "أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك" قيل. ثم أي؟ قال: "أن تزاني حليلة جارك"[٢]، جعل الكفر أكبر الكبائر مع قبحه في نفسه، لجلبه لأقبح المفاسد ودرئه لأحسن المصالح،فإنه يجلب مفاسد الكفر ويدرأ مصالح الإيمان، ومفاسده ضربان: أحدهما عاجل وهو إراقة الدماء وسلب الأموال وإرقاق الحرم والأطفال، الضرب الثاني: آجل وهو خلود النيران مع سخط الديان، وأما درؤه لأحسن المصالح، فإنه يدرأ في الدنيا عن المشركين: التوحيد والإيمان والإسلام، والأمن من القتل والسبي واغتنام الأموال، ويدرأ في الآخرة: نعيم الجنان ورضا الرحمن."[٣]

مرتبة العقيدة من حيث ثمار معرفتها:

يرى الإمام العز أن لمعرفة العقائد ثمارا تترتب عليها بحيث يكون لكل معرفة ثمارا معينة ناتجة عن التحقق بهذه المعرفة، فما تثمره معرفة صفات الذات مثلا يختلف عما تثمره صفات الأفعال، وهكذا في آحاد الصفات، وليس الأمر مقصورا على معرفة الله وصفاته، بل يتعداه إلى غيره من أبواب الإعتقاد كمعرفة اليوم الآخر مثلا، فأما الثمار المترتبة على معرفة الذات والصفات فهو يقول فيها:"اعلم أن معرفة الذات والصفات مثمرة لجميع الخيرات العاجلة والآجلة، ومعرفة كل صفة من الصفات تثمر حالا عليه، وأفعالا رضية ومراتب دنيوية، ودرجات أخروية"[٤]، ويلاحظ من نص الإمام السابق وغيره، أن الثمار المترتبة على المعرفة منها ما يكون في الدنيا، ومنها ما يكون في

---

[١]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ، فصل: في بيان رتب المصالح،ج١/ص٤٠.
[٢] صحيح البخاري (٤٤٧٧)،صحيح مسلم(٨٦).
[٣]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ،فصل: في بيان رتب المفاسد،ج١/ص٤١.
[٤]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ،ص٦٤.

الآخرة، وأن معرفة الذات والصفات مثمرة لجميعها، وذلك لأمرها بكل إحسان،وزجرها عن كل عدوان[١].

وأما ثمرة معرفة الوعد والوعيد فهي: الاعتبار بما أصاب أهل العصيان،والإقبال على الطاعة والإحسان،وأما ثمرة معرفة خساسة الدنيا وفنائها فهي احتقارها وعدم الالتفات إليها، كما أن ثمرة معرفة نفاسة الآخرة وبقائها هي الاقبال عليها والابتداء إليها[٢].

وعلى قدر تحقق القلب بالمعرفة تكون الثمار أعلى وأفضل، وبناءً على هذا فإن القلب إذا امتلأ بعرفان الديان، فإنه يثمر:"رفض الأكوان، ونبذ الإخوان، وهجر الأوطان، وسلوك الطرائق، وقطع العلائق، ولزوم الحقائق، وتقديم إرضاء الخالق على إرضاء الخلائق."[٣]

وكما أن للمعرفة ثمارا فكذلك للجهل ثمار، حيث يرى الإمام العز أن "الجهل بالله مثمر لأضداد ثمار العرفان، مفض إلى خلود النيران، وسخط الرحمن، والجهل ببعض الصفات مثمر لأضداد ثمار معرفة تلك الصفات من خير الدنيا والآخرة"[٤]، ولا ريب أن أقبح الثمار هو ما ترتب على أقبح الجهالات، وأقبح الجهالات؛ جهالة الإنسان بالملك الديان[٥].

وهكذا ترى أنه ما من خير أو شر في الدنيا أو في الآخرة إلا وهو من ثمار معرفة العقائد أو الجهل بها، وهذه النتيجة قد صرح بها الإمام العز بعد النصوص السابقة، حيث يقول: "فلا يشتغل بهذه الدار إلا جاهل بشرف دار القرار، ولا يشتغل بدار القرار إلا جاهل بعظمة الملك الجبار، فإذاً؛ الجهل بالفضائل والرذائل هو السبب في تقديم العاجل على الآجل ، والمفضول على الفاضل، وفي ملابسة الرذائل ومجانبة الفضائل"[٦].

وهناك مواضع كثيرة يظهر فيها الإمام العز مكانة العقيدة، وأهميتها، منها:

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في ثمرات المعارف وفوائدها\ص٥٧.

[٢] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في ثمرات المعارف وفوائدها\ص٥٨.

[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** / فصل في ثمرات المعارف وفوائدها، ص٥٧-٥٨

[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في بيان ضرر الجهالات، ص٥٩.

[٥] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في بيان ضرر الجهالات، ص٥٩.

[٦] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** / فصل في ثمرات المعارف وفوائدها، ص٥٩.

- أنه جعل شرط كون المسلم صالحا لولاية الرحمن هو تخلقه بصفات الرحمن على حسب الإمكان، حيث يقول في ذلك: "لا يصلح لولاية الديان من لم يتأدب بآداب القرآن،ولم يتخلق بصفات الرحمن على حسب الإمكان... فمن تخلق بصفات ذاته صلح لولايته ورضوانه"[١].
- ومنها أنه قال:"أخلاق القرآن ضربان:أحدهما:التخلق بخصائص العبودية، كالذل والإذعان، والثاني:التخلق ببعض صفات الربوبية، كالعدل والإحسان"[٢]، فجعل التخلق بصفات الربوبية من أخلاق القرآن، وهي التي تخلق بها النبي العدنان.
- ومنها أنه أوجب سؤال علماء العقائد عند التحير والجهل بها، حيث قال في ذلك: "إذا كل الناظر وتحير فيما نظر فيه، فليسأل أهل العلم بذلك، فقد دله الله على ذلك وأرشده إليه، فقال تعالى:{فَاسأَلُوا أَهلَ الذكْرِ إِن كُنْتُم لَا تَعلَمون} النحل:٤٣، وقال:{ فَإِن كُنْتَ في شَك مما أَنْزلْنَا إِلَيك فَاسأَل الذين يقْرءون الْكتَاب من قَبلك} يونس: ٩٤[٣].
- ومنها أنه جعل معرفتها من أول الواجبات فقال: "أول واجب يجب – بعد النظر – معرفة الله ومعرفة صفاته، وهي شرط في جميع عباداته وطاعاته"[٤].
- ومنها قوله: "ولفضل الإيمان تأخرت الواجبات عند ابتداء الإسلام ترغيبا فيه، فإنها لو وجبت في الابتداء لنفروا من الإيمان لثقل تكاليفه"[٥]، ويستفاد من هذا الكلام أن مقياس العقيدة ليس ما يترتب عليها من عمل؛إذ لو كان العمل هو الأهم لما تأخر الأمر به عن الأمر بالإيمان.

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل ١٢، ص٦٧.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في آداب القرآن،ص٥٣.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**، ص١٠١.
[٤] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج١/**ص١٣٢.
[٥] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج١/** ص٤٥.

المبحث الثاني:من حيث وجوب نصرتها بالبيان والجدل

عقد الإمام العز في كتاب شجرة المعارف فصلا عن الجدال لإظهار الحق، واستدل فيه على مشروعيته بقوله تعالى:{ وجادلْهم بِالتي هي أَحسن } النحل:١٢٥، وغيرها من الآيات ثم قال:"إحسان الجدل إحسان إلى المجادل بإرشاده إلى الحق وإبطال شُبهه، وشرفه بشرف المجادل فيه؛ فالمجادلة لإظهار الإيمان أفضل المجادلات"[١]. وعقد فصلا آخر عن الخصام لإظهار الحق، واستدل فيه بقوله تعالى:{ هذَانِ خَصمانِ اخْتَصموا في ربهم} الحج: ١٩ ، وقوله أيضا: { ولَقَد أَرسلْنَا إِلَى ثَمود أَخَاهم صالِحًا أَنِ اعبدوا الله فَإِذَا هم فَرِيقَانِ يخْتَصمون} النمل: ٤٥ ، وقال بعدها: "الخصام لإظهار الحق أكرم به من خصام؛ يثبت به الحق ويدحض به الباطل، وهو إحسان إلى المخاصم بإنقاذه من النار"[٢].

والحقيقة أن نصوص الإمام العز في وجوب نصرة عقائد الدين كثيرة جدا، وهو في كل ذلك جارٍ على طريقة المتكلمين المنافحين عن عقائد الدين بالحجج والبراهين، ولا غرابة في ذلك فهو من أكابر الأشاعرة في عصره، وقد تتلمذ على أعظم المتكلمين في عصره الإمام سيف الدين الآمدي، ولكي تتضح معالم رؤية الإمام العز حول نصرة عقائد الدين سأقوم بعرضها من عدة محاور:

١-بيان عقائد أهل الحق ومجادلة المخالفين تُعد من الجهاد في سبيل الله

قال الإمام العز: "والجهاد ضربان: ضرب بالجدل والبيان،وضرب بالسيف والسنان. فليت شعري! فما الفرق بين مجادلة الحشوية[٣] وغيرهم من أهل البدع!"[٤]. والمتأمل في طريقة مجادلة الإمام العز للحشوية مثلا يشعر وكأن الإمام العز يقاتل في المعركة، فمن ذلك قوله عن الحشوية

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص ٣١٢.

[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ،ص ٣١٢.

[٣] الحشو لغة: ما يملأ به الوسادة، وفي الإصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته، أي ليس له قيمة، وعلى هذا فالحشوية في الإعتقاد هم كل طائفة يكون كلامها في العقائد عديم القيمة لا طائل تحته، وعادة ما يطلقه علماء العقائد من أهل السنة على أهل التشبيه لكون كلامهم في غاية السقوط، وهذا المصطلح تتراشقه الفرق الكلامية فيما بينها، وقد يطلقه المعتزلة وأضرابهم على أهل السنة والحديث تعديا منهم، انظر: الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، بيروت:دار المعرفة، الطبعة الأولى،(٢٠٠٧)، ص٨٤.

[٤] ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، الطبعةالثانية،(١٩٩٩)، ص١٨.

وعدم استدلالهم بالعقل:"فهم يرجعون إلى المنقول، فلذلك استدللنا بالمنقول وتركنا المعقول؛ كميناً: إن احتجنا إليه أبرزناه، وإن لم نحتج إليه أخرناه"[١].

٢- ألسنة العلماء هي أسلحتهم ولا يجوز لهم إغمادها عن الزائغين والمبتدعين

قال الإمام العز في رسالة "الملحة في اعتقاد أهل الحق": "ولولا ما وجب على العلماء؛ من إعزاز الدين وإخمال المبتدعين، وما طولت به الحشويةُ ألسنَتهم في هذا الزمان من الطعن في أعراض الموحدين، والإزراء على كلام المنزهين، لما أطلْت النفس في مثل هذا مع اتضاحه؛ ولكن قد أمرنا الله بالجهاد في نُصرة دينه، إلا أن سلاح العالم علمه ولسانه، كما أن سلاح الملك سيفه وسنانه؛ فكما لا يجوز للملوك إغماد أسلحتهم عن الملحدين والمشركين، لا يجوز للعلماء إغماد ألسنتهم عن الزائغين والمبتدعين؛ فمن ناضل عن الله، وأظهر دين الله كان جديراً أن يحرسه الله بعينه التي لا تنـام، ويعزه بعزه الذي لا يضام، ويحوطه بركنه الذي لا يرام، ويحفظه من جميع الأنام،{ ولَو يشَاء الله لَانْتَصر منْهم ولَكن ِليبلُو بعضكُم بِبعضٍ} محمد:٤[٢].

٣-يجب على العلماء بذل كل جهد في نصرة أصول الدين

قال الإمام العز في رسالة الملحة: "وعلى الجملة: ينبغي لكل عالم، إذا أُذل الحق وأُخمل الصواب أن يبذل جهده في نصرتهما، وأن يجعل نفسه بالذل والخمول أولى منهما، وإن عز الحق وظهر الصواب: أن يستظـل بظلهما وأن يكتفي باليسير من رشاش غيرهما"[٣]

٤-شرعية مخاطرة العلماء بنفوسهم لنصرة قواعد الدين بالحجج والبراهين

قال الإمام العز في رسالة الملحة: "والمخاطرة بالنفوس مشـروعة في إعزاز الدين، ولذلك يجوز للبطل من المسلمين أن ينغمس في صفوف المشركين، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة قواعد الدين بالحجج والبراهين مشروعة، فمن خشي على نفسه سقط عنه الوجوب، وبقي الاستحباب. ومن قال بأن التغرير بالنفوس لا يجوز فقد بعد عن الحق، ونأى عن الصواب"[٤]، وعندما هدد الملك الأشرف الإمام العز بالقتل إن لم يكف عن الرد على الحشوية

---

[١]ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢١-٢٢.
[٢]ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**،ص٢٣-٢٤
[٣]ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص٢٥
[٤]ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**،ص٢٥-٢٦

قال له بكل صلابة: "وبعد ذلك، فإنا نزعم أنّا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده، وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي"[١].

وقد حرض الإمام العز على ما سبق من المخاطرة بالنفوس بذكر أنها سمة أهل الله المؤثرين له على كل شيء حيث ذكر بعد كلامه عن المخاطرة بالنفوس أن من آثر الله على نفسه، آثره الله، ومن طلب رضا الله بما يسخط الناس، رضي الله عنه وأرضى عنه الناس، ومن طلب رضا الناس بما يسخط الله، سخط الله وأسخط عليه الناس، وفي رضا الله كفاية عن رضا كل أحد، حتى قال بعض الأكابر: من أراد أن ينظر منزلته عند الله، فلينظر كيف منزلة الله عنده[٢].

وكأن الإمام العز يقول في كلامه الأخير: إن من عظُمتْ مكانة الله عنده، لم يكن ليسكت على الذين ينسبون إليه ما لا يليق من أوصاف النقص، بل يجاهد ذلك بكل ما له من قوة؛ نصرةً لله ولدينه.

٥- استحسان تعلم مذاهب الكفار لإبطالها، وتعلم السحر للتفريق بينه وبين المعجزة

قال الإمام العز: "وقد يحسن الفعل الواحد من جهة ويقبح من جهة أخرى،وقد يقبح ويحسن باعتبار متعلقه وما يؤدي إليه،فتعلم الخير ليفعل وتعلم الشر ليترك حسن،وتعلم الخير ليترك وتعلم الشر ليفعل قبيح،وتعلم مذاهب الكفار للرد عليهم حسن لأدائه إلى إبطال مذاهبهم،وتعلم السحر ليعمل به قبيح،وتعلمه ليفرق بينه وبين المعجزة جائز لأدائه إلى إثبات المعجزات"[٣]، وهذا الكلام يدلك على سعة أفق الإمام العز وعمق بصيرته؛ فليس تعلم مذاهب الفلاسفة والأديان المحرفة حراما مطلقا، بل قد يكون واجبا إن توقف إبطال هذه المذاهب عليه، وكذلك تعلم السحر؛ فإنك بتعلمه ينكشف لك ما يفعله الزائغون من ادعائهم خرق العادة مثل الأنبياء، فإنك تعلم أن ما يفعلونه من سحر لا يخرج عن حكم العادة وأنه مما يمكن تعلمه بالوقوف على أسبابه واساليبه العادية، وبهذا يظهر لك عدم صحة ما شنع به البعض على الإمام الرازي وغيره من المتكلمين الذين تعلموا السحر لهذا السبب النبيل، وبينوا كثيرا من أنواعه وأساليبه في كتبهم.

---

[١] ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام ،** ص١١ .ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣٣

[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**،ص٢٦-٢٧

[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** /فصل في بيان رتب الوسائل والأسباب/ص٥٦.

٦-ليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن، بل من باب نصرة دين الله

قال الإمام العز ردا على الملك الأشرف عند اتهامه له بأنه في رده على الحشوية يثير الفتن مصداقا لحديث النبي عليه الصلاة والسلام: "الفتنة نائمة لعن الله مثيرها"[١]، قال: "وليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن؛ فإن الله سبحانه أمر العلماء بذلك، وأمرهم ببيان ما علموه، ومن امتثل أمر الله ونصر دين الله لا يجوز أن يلعنه رسولُ الله"[٢]، وقال في موضع آخر: "والزجر عن المنكرات من أعلى ما جاءت به الشريعة"[٣]، وقال أيضا: "ومن أنكر المنكرات: التجسيم والتشبيه"[٤]، فيكون حاصل النصين أن الزجر عن التجسيم والتشبيه من أعلى ما جاءت به الشريعة، فكيف يقال بعدها إنه إثارة للفتن.

٧- ليس من منهج السلف السكوت عند ظهور البدع

استنكر الإمام العز استنكارا شديدا ما نسبه بعض الحشوية إلى السلف الصالح من كون منهجهم هو عدم الخوض في المسائل العقدية التي تكلم بها المبتدعة، والرد عليهم وجهادهم بالحق والبرهان، وقد بين بطلان هذه الدعوى من عدة وجوه:

- الأول: أنها تستلزم كون علماء السلف قد خالفوا أوامر الله في كثير من الآيات، مع أن السلف الصالح من أحرص الناس على الالتزام بأوامر الله والعمل بمقتضاها، حيث قال:"وكيف يدعى على "السلف" أنهم يعتقدون التجسيم والتشبيه، أو يسكتون عند ظهور البدع؛ ويخالفون قوله تعالى:{ ولَا تَلْبِسوا الْحق بِالْباطل وتَكْتُموا الْحق وأَنْتُم تعلَمون } البقرة:٤٢ ، وقوله جل قوله:{وإِذْ أَخَذَ الله ميثَاقَ الذين أُوتُوا الْكتَاب لَتُبيننُه لِلناسِ ولَا تَكْتُمونَه} آل عمران:١٨٧ ، وقوله تعالى ذكره:{لِتُبين لِلناسِ ما نُزلَ إِلَيهِم}النحل:٤٤،و "العلماء ورثة الأنبياء"[٥]؛ فيجب عليهم من البيان ما وجب على الأنبياء"[٦].
- الثاني: أنها تستلزم كون علماء السلف لم يكونوا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، حيث قال الإمام العز بعد إيراده قوله تعالى:{ولْتَكُن منْكُم أُمةٌ يدعون إِلَى الْخَيرِ ويأْمرون بِالْمعروف

---

[١] بحثت عنه فلم أجده.
[٢] ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام** ص١١،ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣٣.
[٣] ابن عبد السلام، **رسالة في ذم صلاة الرغائب**، تحقيق:إياد خالد الطباع،دمشق: دار الفكر،٢٠٠١، ص ٢٩.
[٤] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٨.
[٥] سنن أبي داود (٣٦٤١)، سنن الترمذي (٢٦٨٢)، حسنه الإمام ابن حجر العسقلاني وتلميذه السخاوي.
[٦] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٧.

وينْهون عنِ الْمنْكَرِ وأُولَئِك هم الْمفْلحون} آل عمران:١٠٤ ، :"ومن أنكر المنكرات: التجسيم والتشبيه،ومن أفضل المعروف: التوحيد والتنزيه"[١]، فكيف يقال بعد ذلك إن السلف يسكتون عن بدعة التشبيه وغيرها من البدع .

- الثالث: أن هذه الدعوى مخالفة للواقع بالفعل؛ فإن السلف لم يسكتوا عن البدع العقدية بعدما ظهرت، بل تكلموا فيها وردوها ردا شديدا، وإنما كان سكوتهم عنها قبل أن تظهر ويتكلم فيها أحد، أما بعد ظهورها وتكلم المبتدعة فيها بغير الحق والصواب فلا مجال للسكوت عنها بحال، بل التكلم فيها والرد عليها من البدع الواجبة[٢]، وقد بين ذلك الإمام العز بقوله: "وإنما سكت السلف: قبل ظهور البدع؛ فورب السماء ذات الرجع، والأرض ذات الصدع، لقـد تشمر السلف للبدع لما ظهرت، فقمعوها أتم القمع، وردعوا أهلها أشد الردع: فردوا على القدرية، والجهمية، والجبرية، وغيرهم من أهل البدع؛ فجاهدوا في الله حق جهاده."[٣]

وقد سأل الإمام العز عن قول البعض: إنه لا يقول في القرآن ولا في أحاديث الصفات شيئا، وإن الكلام فيها بدعة[٤]، فقال: "وليس الكلام في هذا بدعة قبيحة، وإنما الكلام فيه بدعة حسنة واجبة لما ظهرت المشبهة، وإنما سكت السلف عن الكلام فيه إذ لم يكن في عصرهم من يحمل كلام الله تعالى وكلام رسوله على ما لا يجوز حمله عليه، ولو ظهرت في عصرهم مشبهةٌ لكذبوهم وأنكروا عليهم غاية الإنكار، فقد رد الصحابة والسلف على القدرية لما أظهروا بدعتهم ولم يكونوا قبل ظهورهم يتكلمون في ذلك، ولا يردون على قائله، وكذلك ردوا على من زعم أن القرآن مخلوق، ولم يتعرضوا لذلك قبل ظهور قائليه، ولا نقل عن أحد من الصحابة شيء من ذلك؛ إذ لا تدعو الحاجة إليه"[٥]، ومنهج السلف في ذلك هو الذي سار عليه علماؤنا المتكلمون بعد ذلك، فهم يتكلمون في هذه المسائل كماً وكيفاً بحسب ما تدعو له الحاجة، سواء أكانت هذه الحاجة عامة أم خاصة؛ فإذا كان الإنحراف عند بعض الأشخاص فقط، فيتكلمون معهم بالقدر الذي يكفي أمثالهم للرجوع عما هم فيه من الإنحراف أو الشك، وأما إذا ظهرت البدع والمذاهب الباطلة وانتشرت، فإنهم يحاربونها جهرا؛

---

[١] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق،** ص١٨.

[٢] يقسم الإمام العز البدعة إلى الأحكام التكليفية الخمسة، فالتجسيم بدعة محرمة، والرد على التجسيم بدعة واجبة.

[٣] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق،** ص١٨.

[٤] انظر:ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الفتاوى الموصلية،**تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق:دار الفكر،(١٩٩٩)، ص٤٥

[٥] ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص٤٧

بالتأليف والمناظرات، ويذكرون أقوال الخصوم وشبههم ويردون عليها على الملأ بحسب ما تقتضيه الحاجة، فالرد على المبتدعة وغيرهم من الزائغين من البدع الواجبة، حيث يقول الإمام العز في أثناء كلامه عن البدع: "وللبدع المحرمة أمثلة؛ منها: مذهب القدرية، ومنها مذهب الجبرية، ومنها مذهب المرجئة، ومنها مذهب المجسمة، والرد على هؤلاء من البدع الواجبة"[١]، بل وينص في مكان آخر على أن إظهار حجة الله على الخصم واجب على الفور، فلا يجوز تأخيره[٢].

المبحث الثالث:من حيث المذهب الحق فيها

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج٢/**ص١٣٣.

[٢] انظر:ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **فوائد في مشكل القرآن**، بتصرف، تحقيق: الدكتور سيد رضوان علي، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٩٩٢)، ص ١٠١-١٠٢

من المعلوم أن الحق في العقائد واحد وهذا ما يقرره الإمام العز بقوله: "أصول الدين ليس فيها مذاهب؛ فإن الأصلَ واحد والخلاف في الفروع"[١]، فإن المسائل العقدية عبارة عن نسب خبرية، والخبر إما أن يطابق الواقع فيكون حقا، أو لا يطابقه فيكون باطلا، فهناك اعتقاد واحد صحيح وهو الإعتقاد الذي جاء به الإسلام وسار عليه الجم الغفير من أهل السنة والجماعة، وما سوى هذا الإعتقاد فهو باطل، فالحق واحد لا يتعدد، وليس هناك اعتقاد للعوام يخالف اعتقاد الخواص سواء أكان هؤلاء الخواص من الملائكة والأنبياء أم من العلماء والأولياء، وهذا ما عبر عنه الإمام العز بقوله بعد ذكره لجملة من عقائد أهل السنة: "ولا يخرج عن هذا الاعتقـاد ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا أحد من أهل الملل، إلا من خذله الله،فاتبع هـواه، وعصى مولاه؛ أولئك قوم قد غمرهم ذل الحجاب وطردوا عن الباب، وبعدوا عن ذلك الجناب، وحق لمن حجب في الدنيا عن إجلاله ومعرفته، أن يحجب في الآخرة عن إكرامه ورؤيته."[٢]

والإمام العز بن عبد السلام لا يخفي إعجابه الشديد بالأمام الأشعري[٣] ومذهبه في الإعتقاد، فيقول مثلا بعد أن أورد جملة من عقائد أهل السنة: "فهذه نبذة من مذهب الأشعري رحمه الله

إذا قالت حذام فصدقوها *** فإن القول ما قالت حذام"[٤]

ويقول أيضا:"فهذا إجمال من اعتقاد الأشعري رحمه الله تعالى واعتقاد السلف وأهل الطريقة والحقيقة[٥]، نسبته إلى التفصيل الواضح: كنسبة القطرة إلى البحر الطافح."[٦]

---

[١] ابن العز بن عبد السلام، **إيضاح الكلام** ص١١.

[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص١٦

[٣] هو الإمام الحبر، ناصر السنة وعلم الدين شيخ طريقة أهل السنة والجماعة وإمام المتلكمين، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، يتنهي نسبه إلى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، ولد رحمه الله سنة ٢٦٠هـ، إليه ينسب المذهب الأشعري الذي تابعه عليه أكابر علماء الإسلام، ترك من المؤلفات شيئا كثيرا، قيل إنها أكثر من مائتي كتاب، توفي رحمه الله سنة ٣٢٤هـ، وكل أهل السنة باكون عليه متوجعون لفقده، وكل أهل البدعة مرتاحون منه، رحمه الله ورضي عنه. ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**، ٣/ ٣٦٠.

[٤] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص٢٣

[٥] أهل الطريقة والحقيقة مصطلح يطلق على أهل التصوف، فهناك شريعة وطريقة وحقيقة، فالشريعة هي ما شرعه الله تعالى من الأحكام على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، والطريقة هي سلوك طريق الشريعة؛ أي العمل بمقتضاها، والحقيقة هي مراقبة الله تعالى في سلوك طريق الشريعة بالتحقق بمقام الإحسان؛ أن تعبد الله كأنك تراه، انظر: الخاني، قاسم بن صلاح الدين، **السير والسلوك إلى ملك الملوك**، ص٤٣، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى(٢٠٠٢).

[٦] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص١٦

ويقول أيضاً: "واعتقاد الأشعري رحمه الله يشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون التي سمى بها نفسه في كتابه وسنة رسول الله"[١]، وإذا كان اعتقاد الإمام الأشعري هو ما دلت عليه أسماء الله الواردة في كتابه وسنة رسوله، فهذا يعني أنه ليس هناك خلاف أصلي بين الأشاعرة[٢] وغيرهم من أهل السنة في أبواب الإعتقاد، وإلا كان المخالفون لهم مخالفين لما دلت عليه أسماء الله الواردة في كتابه وسنة رسوله، وهذا ما عبر عنه الإمام العز بقوله للملك الأشرف عن العقيدة الواردة في رسالة (الملحة في اعتقاد أهل الحق): "والفُتيا التي وقعت في هذه القضية يوافق عليها علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنفية والفضلاء من الحنابلة، وما يخالف في ذلك إلا رعاع لا يعبأ الله بهم، وهو الحق الذي لا يجوز دفعه، والصواب الذي لا يمكن رفعه، ولو حضر العلماء مجلس السلطان لعلم صحة ما أقول، والسلطان أقدر الناس على تحقيق ذلك"[٣]، فهو يرى إجماع العلماء المعتبرين من المذاهب الأربعة على هذه العقيدة، بل ويطالب السلطان بأن يبعث بهذه العقيدة إلى جميع العلماء الكبار في العالم الإسلامي ليقولوا كلمتهم فيها حيث قال للسلطان في جوابه الذي كتبه إليه:"ومع ذلك، فيكتب ما ذكرتُه في الفُتيا وما ذكره الغير، وتبعثُ به إلى بلاد الإسلام ليكتب فيها كل من يجب الرجوع إليه ويعتمد في الفُتيا عليه، ونحن نُحضر كتب العلماء المعتبرين ليقف عليها السلطان."[٤]

وأما ما يعتقده بعض الحشوية، وينسبونه للإمام أحمد بن حنبل فهو يرى براءة الإمام أحمد بن حنبل منه، حيث يقول في ذلك: "وأحمد بن حنبل وفضلاء أصحابه وسائر علماء السلف: برءاء إلى الله مما نسبوه إليهم واختلقوه عليهم، وكيف يظن بأحمد بن حنبل وغيره من العلماء أن يعتقدوا: أن وصف الله القديم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين، مع أن وصف الله: قديم، وهذه الألفاظ والأشكال: حادثة؛ بضرورة العقل وصريح النقل؟!"[٥]، ويقول أيضا في موضع آخر: "وما زال المنزهون والموحدون يفتُون بذلك على رؤوس الأشهاد في المحافل والمشاهد، ويجهرون به في المدارس والمساجد، وبدعةُ الحشوية كامنة خفية، لا يتمكنون من المجاهرة بها، بل

---

[١] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص١٣.

[٢] الأشاعرة: هم أكابر علماء أهل السنة الذين يتبعون في عقائدهم الإمام أبي الحسن الأشعري، فمعظم الشافعية والمالكية هم من الأشاعرة، وللأشاعرة دور كبير على مر التاريخ في الحفاظ على عقائد الإسلام ضد المبتدعة والمذاهب الفلسفية، ويعتبر الإمام العز من أبرز علماء الأشاعرة، انظر: العنجري، فوزي، أهل السنة الأشاعرة، دار الضياء، الطبعة الأولى.

[٣] ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام**، ص١٠.

[٤] ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام**، ص١٠.

[٥] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٩.

يدســونها إلى جهلة العوام، وقد جهروا بها في هذا الأوان، فنسأل الله تعالى أن يعجل بإخمادها كعادته، ويقضي بإذلالها على ما سبق من سنته، وعلى طريقــة المنزهين والموحدين درج الخلفُ والسلفُ رضي الله تعالى عنهم أجمعين"[١].

ولقد رد الإمام العز على من يرفض أن يقول في مسألة القرآن وأحاديث الصفات شيئا، ويقول إنه يعتقد ما كان يعتقده النبي والسلف الصالح، وذلك أن سؤالا ورد عليه من الموصل جاء فيه: "هل يخرج الإنسان عن الواجب عليه بقوله: ما أقول في القرآن ولا في أحاديث الصفات شيئا، بل أعتقد في ذلك ما كان يعتقده السلف الصالح، والكلام فيه بدعة، وُأمر الأمر على الظاهر، أم لا بد في اعتقاد شيء جزم؟"[٢]، فرد الإمام العز عليه قائلا: "ومن يقول: إنه يعتقد في ذلك ما يعتقده السلف فقد كذب، كيف يعتقد ما لم يشعر به ولم يقف على معناه"[٣]، وكلام الإمام العز في غاية النفاسة كما أن كلام هذا الزاعم في غاية الضعف؛ لإنه إن كان جاهلا بما يعتقده النبي عليه الصلاة والسلام فكيف يقول بعدها إن معتقده موافق لمعتقد النبي عليه الصلاة والسلام، والأدهى من ذلك أنه نفسه يقول إنه لا يعتقد شيئا في هذه المسائل، والكلام فيها بدعة، فكيف يقول بعد ذلك إن ما يعتقده موافق لما يعتقده النبي عليه الصلاة والسلام، فهذا يعني أنه يعتقد شيئا.

وقد ورد سؤال مشابه للسؤال السابق جاء فيه: "من يقول: أنا لا أدخل نفسي فيما لا أستيقنه من أن كلام الله تعالى بحرف وصوت، أو لا حرف ولا صوت، وأقول: أعتقد في ذلك اعتقاد النبي صلى الله عليه وسلم، هل يجب الإنكار عليه وسوقه إلى غير هذا السبيل أم لا ضرر عليه؟"[٤]، فرد الإمام العز عليه قائلا: "هذا كلام جاهلٍ لا يدري ما يقول، ويلزمه أن يعرف ما يجب لله تعالى من أوصاف الكمال، لئلا يبقى مترددا بين اعتقاد الكمال واعتقاد النقصان، ومن العجب في ذلك قوله: أعتقد في ذلك ما يعتقده الرسول صلى الله عليه وسلم، مع جهله بما كان يعتقده."[٥]

---

[١] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق** ،ص٢٤
[٢] ابن عبد السلام ،**الفتاوى الموصلية**،ص٤٥
[٣] ابن عبد السلام ،**الفتاوى الموصلية** ص٤٧
[٤] ابن عبد السلام ،**الفتاوى الموصلية** ص ١٠٣
[٥] ابن عبد السلام ،**الفتاوى الموصلية** ص١٠٤

المبحث الرابع:من حيث المخالفون للحق فيها

سأعرض -بإذن الله- موقف الإمام العز من المخالفين لأهل الحق على مرحلتين: المرحلة الأولى بعرضٍ إجمالي أعتمد فيه على النصوص الموجزة للإمام العز في ذلك، والمرحلة الثانية بعرضٍ تفصيلي، وذلك بإيراد الكلام الطويل والعميق للإمام العز في هذا الموضوع، والذي بينه في كتابه البديع "قواعد الأحكام"، والسبب الذي جعلني أكتب بهذه الطريقة هو لملمة أطراف البحث، والتسهيل على القارئ، بحيث يعرف الرأي الإجمالي للإمام العز من دون أن يدخل في الكلام الدقيق والأدلة المطولة، والله الموفق.

العرض الإجمالي:

يطلق الإمام العز على المخالفين لأهل الحق عدة إطلاقات منها "أهل البدع"، ومنها "أهل الأهواء"، ومنها " أهل القبلة"، وقد يسميهم بأسماء مذاهبهم وفرقهم كالمعتزلة والمجسمة والحشوية والجبرية والقدرية والجهمية والخوارج وغيرهم، وسيظهر هذا من نصوصه التي سنذكرها عنهم، ويمكننا قبل عرض النصوص أن نجمل رأي الإمام العز في الفرق الإسلامية والمبتدعة عامة في ثلاث نقاط:

- الأولى: أنه مع حكمه عليهم بالإبتداع والزيغ عن الإسلام الحق إلا أنه لا يحكم بكفر أكثرهم، بل يقر بإسلامهم وما يترتب على كونهم مسلمين من حقوق كطرح السلام والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وغير ذلك من الحقوق.
- الثانية: أنه يعتبر بيان فساد مذاهبهم والرد عليهم من البدع الواجبة، فلا يجوز السكوت عن بدعهم بلا إنكار وإبطال من العلماء، وتعزير وعقاب من الخلفاء.
- الثالثة: أنه يفرق في حكمه على أصحاب الإعتقاد الفاسد في بعض القضايا بين العلماء والعوام، كما أنه يفرق في حكمه على العلماء المخطئين في العقائد؛ فبعضهم كافر، وبعضهم مبتدع، وبعضهم معفو عنه، وذلك بحسب المسألة التي خالف فيها، وهذا النقطة والتي قبلها فيهما تفصيل كبير سأذكره مع الأمثلة في العرض التفصيلي لهذه المسألة إن شاء الله تعالى.

أما كونه لا يحكم بكفر المبتدعة وإن كانوا آثمين ضالين فقد تكلم عليه الإمام في أكثر من موضع ولأكثر من مناسبة، فقد سئِل رحمه الله: "هل يجوز رد السلام على من يقول القرآن مخلوق، أو بحرف وصوت أم لا؟"، فكان جوابه: "لا يحرم رد السلام على هؤلاء لأنهم مسلمون، بل يجب رد

السلام عليهم، كما يجب الرد على غيرهم"[١]، وسئل أيضا عن قول ابن أبي زيد المالكي رضي الله عنه: (وأنه تعالى فوق عرشه المجيد بذاته، وأنه في كل مكان بعلمه)، وأنه هل يفهم من هذا؛ القول بالجهة أم لا؟ وهل يكفر معتقدها أم لا؟[٢]، فكان جوابه: "وظاهر ما ذكره ابن أبي زيد القول بالجهة لأنه فرق بين كونه على العرش وبين كونه مع خلقه[٣]، والأصح أن معتقد الجهة لا يكفر، لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام، بل حكموا لهم بالإرث من المسلمين والدفن في مقابرهم، وتحريم دمائهم وأموالهم، وإيجاب الصلاة عليهم، وكذلك سائر أرباب البدع لم يزل الناس مجرون أحكام الإسلام، ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس"[٤]. ويظهر من الجملة الأخيرة لإمامنا أن من قال بتكفير أهل البدع مخالف لجماهير العلماء، وهو المعتمد في المذهب الأشعري.

بل إنه قد عقد فصلا في كتابه قواعد الأحكام عما إذا كانت شهادة أهل الأهواء والبدع معتبرة أم لا، فقال: "لا ترد شهادة أهل الأهواء؛ لأن الثقة حاصلة بشهادتهم حصولها بشهادة أهل السنة، ومدار

---

[١] ابن عبد السلام ، **الفتاوى الموصلية** ص٤٥.

[٢] انظر: ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الفتاوى المصرية**، تحقيق إياد الطباع، دمشق: دار الفكر، (٢٠٠٧)، ص٥٠.

[٣] في نسبة القول بالجهة إلى الإمام ابن أبي زيد نظر ظاهر، فهو إن لم يكن أشعريا خالصا فقد وافق الأشاعرة وأيدهم في جميع أصولهم، وقد ألف رسالة دافع فيها عن الإمام الأشعري وبرأه من البدعة التي نسبه إليها أحد المعتزلة، ومما جاء في هذه الرسالة قوله عن الإمام الأشعري: "هو مشهور أنه يرد على أهل البدع، وعلى القدرية والجهمية، متمسك بالدين"، وقد أكد هذا القاضي عياض حيث قال: "ذكره-أي الأشعري- أبو محمد بن أبي زيد في بعض تصانيفه وأثنى عليه"، وكان بينه وبين ابن مجاهد المتكلم-تلميذ الإمام الأشعري- تراسل وإجازات، فمن هذه المراسلات رسالة من ابن أبي زيد إلى ابن مجاهد، جاء فيها: "وعندنا من أخبار الشيخ-أي ابن مجاهد- الطيبة، ما تعم مسرته من نصرته في هذا المذهب، وذبه عنه، ومحاماته عليه"، وأكابر أصحاب الإمام ابن أبي زيد هم من أئمة الأشاعرة، وأما بخصوص العبارة الآنفة الذكر، فهي وإن كان فيها تسامح وتجوز، إلا أن مذهب الإمام ابن أبي زيد فيها وفي غيرها من المتشابهات هو إثبات اللفظ وتفويض معناه إلى الله، حيث قال الإمام ابن أبي زيد في عقيدته الجامع: "ونوجب العمل بمحكمه، ونقر بنص مشكله ومتشابهه، ونكل ما غاب عنا من حقيقة تفسيره إلى الله سبحانه، والله يعلم تأويل المتشابه من كتابه: {والراسخون في العلم يقولون ءامنا به كل من عند ربنا} "، وهو بالإضافة إلى قوله بالتفويض لا ينكر التأويل ويبدع القائلين به، بل يروي الخلاف فيه ثم يختار التفويض عليه، حيث قال بعد نصه السابق مباشرة: "وقال بعض الناس: الراسخون في العلم يعلمون مشكله، ولكن القول الأول قول أهل المدينة، وعليه دل الكتاب"، فانظر كيف جعل التفويض قولا يقابله القول بالتأويل، وكيف نسبه إلى أهل المدينة دون أن يعمم، وكيف يمكن أن يقصد الإمام ابن أبي زيد أن الله في جهة مع أنه كان قد قال قبل هذه العبارة: "يعتبر المتفكرون بآياته، ولا يتفكرون في مائية ذاته"، أي حقيقتها، والقول بالجهة لا يمكن أن يجامع عدم الفكر في حقيقة ذات الله مطلقا، وقد عدل الإمام ابن أبي زيد عن هذه العبارة "بذاته" في كتابه في العقيدة "الجامع"، حيث قال: "وأنه فوق سماواته على عرشه دون أرضه"، وهذه العبارة نفسها يقولها أئمة الأشاعرة المفوضين، بل إنه قد أخذها منهم، حيث قال ابن مجاهد-تلميذ الإمام الأشعري- ما يلي: "ومما أجمعوا على إطلاقه أنه تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه"، فالأمر لا يعدو كونه إطلاقا لا يعلم حقيقة تفسيره إلا الله، وفي المسألة كلام طويل جدا ليس هذا محله، انظر في كل ما سبق: الحبيب بن طاهر ،**ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرسالة والجامع**؛ دراسة في المنهج والمضمون، بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الاولى (٢٠٠٨)، ص٨٧،١٩،١٢٣. القلشاني، الإمام الشيخ القاضي أحمد، **تحرير المقالة في شرح الرسالة**، بيروت:مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى (٢٠٠٨)، ص١٠٢.

[٤] ابن عبد السلام، **الفتاوى المصرية**، ص٥٢.

قبول الشهادة والرواية على الثقة بالصدق، وذلك متحقق في أهل الأهواء تحققه في أهل السنة، والأصح أنهم لا يكفرون ببدعهم،"[١]فما دام ليس هناك في عقائد المبتدعة أو مناهجهم ما يطعن في شهادتهم فلا مانع من قبولها، وأما إذا وجد ما يقدح فلا تقبل، مثل شهادة الخطابية[٢]، حيث قال الإمام العز في ذلك بعد كلامه السابق: "وإنما ردت شهادة الخطابية؛ لأنهم يشهدون بناءً على إخبار بعضهم بعضا فلا تحصل الثقة بشهادتهم لاحتمال بنائها على ما ذكرناه"[٣]، وهذا الذي ذكره الإمام العز هو المعتمد في المذهب الأشعري، حيث ذكر الإمام التفتازاني أن الإمام الأشعري وأكثر الأصحاب على عدم كفر أحد من أهل القبلة.[٤]

هذا بخصوص عدم تكفيرهم، ولكن عدم تكفيرهم لا يعني جواز السكوت عنهم، وعدم السعي في إبطال مذاهبهم، وقد نقلت عن الإمام العز نقولاتٍ كافيةً على وجوب الرد عليهم وتعنيفهم في المبحث الثاني فلا أطيل بإعادته هنا، ولكني أكتفي بنقل نصين في ذلك، حيث قال في كتابه قواعد الأحكام: "وللبدع المحرمة أمثلة. منها: مذهب القدرية[٥]، ومنها مذهب الجبرية[٦]، ومنها مذهب المرجئة[٧]، ومنها مذهب المجسمة[٨]، والرد على هؤلاء من البدع الواجبة"[١]، وقال أيضا: "والجهاد ضربان: ضرب

---

[١]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**،ج٢/ص ٢٥.

[٢]الخَطابية: هم اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، وقد عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق رضي الله عنه، فلما وقف الصادق على غلوه في حقه تبرأ منه ولعنه، وذكر البغدادي أن الخطابية يرون شهادة الزرو لموافقيهم على مخالفيهم، وافترقت الخطابية إلى خمس فرق كلهم يزعمون أن الأئمة آلهة وانهم يعلمون الغيب، وكلهم كفار مارقون من دين الإسلام. البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**،بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى(٢٠٠٥)،ص١٤٩-١٥٠. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، بيروت:دار ابن حزم، الطبعة الأولى (٢٠٠٥)، ص١١٨.

[٣]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام، ج٢/**ص ٢٥.

[٤] أنظر: التفتازاني، مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، بيروت:عالم الكتب، الطبعة الثانية (١٩٩٨)، ٥/ ٢٢٨.

[٥]القدرية: هم كل فرقة يسندون أفعال العباد الإختيارية إلى قدرهم، ويمنعون من إضافتها إلى قدرة الله تعالى، كالمعتزلة مثلا، بل إن القدرية أصبح لقبا على المعتزلة في عرف علماء أهل السنة، لكونهم أبرز من قال بالقدر، انظر: الآمدي، سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية، الطبعة الثالثة،(٢٠٠٧)، ص٤٠.

[٦]الجبرية: وصف يطلق على كل فرقة لا تثبت للعبد قدرة ولا كسبا في أفعاله، فليس في وسعه شيء كالجهمية مثلا، انظر: الشهرستاني، محمد، **الملل والنحل**، ص55. الغدامسي، محمد بن عمر، **سبل المعارف الربانية وأسوارها الفائقة الحصينية**،منشورات مكتبة السنة_هولندا، الطبعة الاولى(٢٠٠٩)، ، ص١٠٩.

[٧]المرجئة: هم كل فرقة تزعم أنه لا يحتاج مع الإيمان إلى عمل، وأن لا فرض بعد الإيمان، واشتهر عنهم قولهم: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر ذنب، انظر: الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، ص٩١.الغدامسي، محمد بن عمر، **سبل المعارف الربانية وأسوارها الفائقة الحصينية**،منشورات مكتبة السنة_هولندا، الطبعة الاولى(٢٠٠٩)، ص١٠٧.

[٨]المجسمة:هم كل فرقة شبهوا ذات الله بخلقه، وقالوا إن الله تعالى جسم، محدود، يشغل حيزا، وأنه في جهة فوق، وجوزوا عليه ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، ومنهم الكرامية الذين جوزوا قيام الحوادث بذات الله، انظر:البغدادي،عبد القاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، ص١٣٦-١٣٩. الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار، ص٩٣-

بالجدل والبيان،وضرب بالسيف والسنان. فليت شعري! فما الفرق بين مجادلة الحشوية وغيرهم من أهل البدع"[٢].

العرض التفصيلي:

وسأقوم فيه بعرض ما قاله الإمام العز في هذه المسألة، ثم التعليق عليه، ونصوصه في هذا الباب طويلة بعض الشيء؛ وذلك لاسترساله في ضرب الأمثلة الطويلة.

قال رحمه الله: "وقد رجع الأشعري رحمه الله عند موته عن تكفير أهل القبلة لأن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوفات، وقد اخْتُلِفَ في عباراتٍ والمشار إليه واحد، وقد مثل ما ذكره رحمه الله بمن كتب إلى عبيده يأمرهم بأشياء وينهاهم عن أشياء فاختلفوا في صفاته مع اتفاقهم على أنه سيدهم فقال بعضهم: هو أكحل العينين، وقال آخرون: أزرق العينين، وقال بعضهم: هو أدعج العينين وقال بعضهم: هو ربعة، وقال آخرون: بل هو طوال. وكذلك اختلفوا في لونه أبيض أو أسود أو أسمر أو أحمر، فلا يجوز أن يقال إن اختلافهم في صفته اختلاف في كونه سيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم، فكذلك لا يكون اختلاف المسلمين في صفات الإله اختلافا في كونه خالقهم وسيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم. وكذلك اختلاف قوم في صفات أبيهم مع اتفاقهم على أنه أصلهم الذي خلقوا من مائه ولا يكون اختلافهم في أوصافه اختلافا في كونهم نشأوا عنه وخلقوا منه. فإن قيل: يلزم من الاختلاف في كونه سبحانه في جهة أن يكون حادثا؟ قلنا: لازِم المذْهبِ ليس بمذْهب، لأن المجسمة جازمون بأنه في جهة وجازمون بأنه قديم أزلي ليس بمحدث فلا يجوز أن ينسب إلى مذهب من يصرح بخلافه وإن كان لازما من قوله. والعجب أن الأشعرية اختلفوا في كثير من الصفات كالقدم والبقاء والوجه واليدين والعينين. وفي الأحوال كالعالمية والقادرية، وفي تعدد الكلام واتحاده، ومع ذلك لم يكفر بعضهم بعضا[٣]، واختلفوا في تكفير نفاة الصفات مع اتفاقهم

---

٩٤. صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم، **الرسالة التسعينية في الأصول الدينية**،تحقيق: عبد النصير احمد الشافعي المليباري،القاهرة: دار البصائر، الطبعة الأولى(٢٠٠٩)، ص٩٢-٩٣.

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام، ج٢**ص١٣٣

[٢] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٨

[٣] هذا الدليل قد ساقه كثير من الأشاعرة قبل وبعد الإمام العز، ومنهم شيخ الإمام العز في العقائد الإمام الآمدي،أنظر: الآمدي، **أبكار الأفكار**، ص.

على كونه حيا قادرا سميعا بصيرا متكلما، فاتفقوا على كماله بذلك، واختلفوا في تعليله بالصفات المذكورة."[1]

خلاصة هذه الفقرة أن الإمام ذكر سبب عدم تكفير المختلفين في صفات الله، فقال أولا:إن الإختلاف في الصفات ليس اختلافا في الموصوف، فلا نقول مثلا: إن الله ربنا ليس له جهة، ومن قال بأن له جهةً فهو يعبد غير الرب الذي نعبده، وبناءً على هذا يكون معتقد الجهة كافرا، بل نقول: معتقد الجهة نسب نقصا لله الذي نعبده ويعبده من دون أن يعتقد أنه نقص، ولذلك فنحن نبدعه ونضلله ولكن لا نحكم بكفره، وقال ثانيا: إن لازم المذهب إن كان كفرا؛ فلا يكفر صاحبه إن نفى اللازم وصرح بخلاف لازمه، وقال ثالثا: إنه متعجب من بعض الأشاعرة الذين يكفرون أصحاب البدع في الصفات، مع أن الأشاعرة أنفسهم قد اختلفوا في بعض الصفات، فإن كان رأيهم أن الجهل بالصفات هو جهل بالموصوفات؛ فلماذا لا يطردون أصلهم ويكفرون بعض أئمتهم من الأشعرية المختلفين معهم في بعض الصفات، أو يضللوهم على الأقل، وكلامه صحيح يوافق عليه معظم الأشاعرة؛ ولهذا فإن المعتمد عند الأشاعرة والماتريدية عدم تكفير أهل البدع بناءً على أن الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف، وأن لازم المذهب ليس بمذهب إن صرح صاحبه بخلافه.

ثم قال الأمام العز بعد النص السابق -الوارد في الصفحة السابقة- :

"فائدة: اتفق المسلمون على أن الله موصوف بكل كمال، بريء من كل نقصان لكنهم اختلفوا في بعض الأوصاف؛ فاعتقد بعضهم أنها كمال فأثبتها له، واعتقد آخرون أنها نقصان فنفوها عنه[2]، ولذلك أمثلة:

- أحدها: قول المعتزلة: إن الإنسان خالق لأفعاله لأن الله لو خلقها ثم سبه عليها ولامه لما فعلها، مع أنه لم يفعلها، وعذبه عليها مع أنه لم يوجدها لكان ظالما والظلم نقصان وكيف يصح أن يفعل شيئا ثم يلوم غيره عليه، ويقول له كيف فعلته ولم فعلته؟؟ وأهل السنة يقولون: إن الله خالق لأفعال الإنسان لأن الإنسان لو خلقها لما قدر الإله على خلقها، ونفي القدرة عيب ونقصان، وليس

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،ج١/** ص١٣٥-١٣٦

[2] وكما أنهم اتفقوا على اتصاف الله بكل كمال ونفي كل نقص عنه ثم اختلفوا في تعيين هذا الكمال والنقص، فكذلك اتفقوا على نسبة أنفسهم لمذهب السلف، وقد قال الإمام العز في ذلك: (وكذلك جميع المبتدعة: يزعمون أنهم على مذهب السلف؛ فهم كما قال القائل :
وكل يدعون وصال ليلى *** وليلى لا تقـر لهم بذاكا)ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٧.

تعذيب الرب على ما خلقه بظلم بدليل تعذيبه للبهائم والمجانين والأطفال، لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء، والقول بالتحسين والتقبيح باطل، فرأوا أن يكون كماله في خلق أفعال العباد ورأوا تعذيبهم على ما لم يخلقوه جائزا من أفعاله غير قبيح.

- المثال الثاني: اختلاف المجسمة مع المنزهة، لو كان جسما لكان حادثا ولفاته كمال الأزلية.

- المثال الثالث: إيجاب المعتزلي على الله سبحانه أن يثيب الطائعين كي لا يظلمهم والظلم نقصان، وقول الأشعري ليس ذلك بنقص إذ لا يجب عليه حق، ولو وجب عليه حق لغيره لكان في قيده، والتقيد بالأغيار نقصان.

- المثال الرابع: قول المعتزلة بأن الله يريد الطاعات وإن لم تقع، لأن إرادتها كمال، ويكره المعاصي وإن وقعت لأن إرادتها نقصان، وقول الأشعري: لو أراد ما لا يقع لكان ذلك نقصا في إرادته لكلالها عن النفوذ فيما تعلقت به، ولو كره المعاصي مع وقوعها لكان ذلك كلالا في كراهيته وذلك نقصان.

- المثال الخامس: إيجاب المعتزلة على الله رعاية الصلاح لعباده لما في تركه من النقصان، وقول الأشعري لا يلزم ذلك لأن الإلزام نقصان، وكمال الإله أن لا يكون في قيد المتألهين."[١]

وهذا دليل آخر من الإمام العز على عدم كُفْرِ أهل البدع وإن كان متفرعا على ما قبله في الحقيقة-نفي اللازم والتصريح بخلافه- فإن الذي يكفر به الشخص هو اعتقاده للازم مذهبه إن كان مقرا بما فيه من نسبة النقص لله، أما إن نفى هذا الشخص كون ما اعتقده نقصا، بل وأثبت أنه كمال لله، فهذا وإن كان مبتدعا ضالا وجاهلا بالله فهو ليس كافرا، وذلك لنفيه اللازم الذي عليه مدار الكفر؛ وهو اعتقاد نسبة النقص لله، فإذن هناك حالتان قد قررهما الإمام العز تمنعان من تكفير أهل البدع إن كان قولهم أو لازم قولهم كفرا:

- الأولى: أن ينفي المبتدع لازم قوله ويصرح بخلافه؛ مثاله الذي يعتقد الجسمية وينفي استلزام الحدوث.

---

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**،ج١/ص١٣٦-١٣٧.

- الثانية: أن ينفي المبتدع أن يكون في قوله أو لازم قوله نسبة النقص لله، بل ويعتقد أنه كمال وما سواه هو النقص، ولذلك هو نسبه لله، وهذا الكلام على إطلاقه فيه نظر لا أعتقد أن الإمام العز يخالف فيه.

ذلك أنه ما من أتباع دين غير الإسلام، حتى أولئك الذين يعبدون البقر والفئران إلا ويعتقدون أن ما ينسبونه إلى الله هو كمال، وأن ما سواه هو نقص، فلماذا لا نعذرهم كما عذرنا من انتسب إلى الإسلام من المبتدعين، وإلا كنا متحكمين بلا حجة ولا برهان، بل إن الإمام العز نفسه قد حكم قبل هذا الكلام بسطور قليلة بكفر من قال بحلول الله في شيء من خلقه، مع أن الحلولية[1] ينتسبون إلى الإسلام، ويزعمون أن أعلى درجات الكمال هي حلول الله في شيء من خلقه، ومع ذلك فقد حكم الإمام العز بكفرهم، حيث قال قبل سطور من هذا الكلام: "ومن زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر"، ولكنه ذكر مباشرة علة تكفيرهم دون تكفير المجسمة وأمثالهم، وهو ما يحل إشكالنا، حيث قال: "لأن الشرع إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسيم على الناس؛ فإنهم لا يفهمون موجودا في غير جهة، بخلاف الحلول؛ فإنه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل،فلا يعفى عنه"، فعلة تكفير الحلولية إذن مع كونهم -كغيرهم من المبتدعة- يعتقدون كمال ما نسبوه إلى الله، هي أن معتقدهم لا يعم الإبتلاء به ولا يخطر على قلب عاقل، بخلاف التجسيم وغيره مما لم يقع بمثله التكفير، حيث وجدت فيه علة عدم التكفير وهي ما عبر عنها في غير هذا الموضع بـ"عسر الإنفصال عن هذا الإعتقاد"، وسأقوم بنقل كلام الإمام العز وإن طال؛ لأن فهم بعض الأمور يترتب على السياق الكامل الذي قيل فيه الكلام، حيث قال قبل هذا الكلام عند كلامه عن عدم وجوب النظر في أدلة العقائد على العامة لعسر وقوفهم على الحق فيها:

"وأما كونه عالما بعلم، قادرا بقدرة، فإنه مما يلتبس، وقد اختلف الناس فيه لالتباسه، وكذلك القول في قدم كلامه، وفي أن ما وصف به نفسه من الوجه واليدين والعينين صفات معنوية قائمة بذاته، أو هي متأولة بما يرجع إلى الصفات؛ فيعبر بالوجه عن الذات، وباليدين عن القدرة، وبالعينين عن

---

[1] الحلولية: هم قوم يعتقدون أن الله حال في الأشياء كلها أو بعضها، مثل النصارى في قولهم إن الله حل في المسيح، ومثل بعض المتصوفة في قولهم بحلول الله في العارفين الواصلين، وكلاهما كفر، ويرى الإمام الرازي أن حقيقة الحلول هي حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه، وهذا إنما يصح في حق من يصح عليه الحصول في الحيز، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا؛ كان الحلول عليه محال، وقد تمحل النصير الطوسي في اعترضه على كلام الإمام الرازي السابق، ثم جاء بتعريف للحلول لا يخرج عن هذا التعريف في الحقيقة، انظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، وبذيله: تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي،القاهرة:مكتبة الكليات الازهرية، بلا طبعة، ص ١٥٦-١٥٧. الداه الشنقيطي، محمد بن أحمد، **شرح إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة**،بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى(٢٠٠٣)، ص٣٨.

العلم. وكذلك اختلاف الناس أهي جهة[1]، أم لا جهة له مما يطول النزاع فيه ويعسر الوقوف على أدلته، وقد تردد أصحاب الأشعري رحمهم الله في القدم والبقاء أهما من صفات السلب أم من صفات الذات؟ وقد كثرت مقالات الأشعري حتى جمعها ابن فورك في مجلدين، وكل ذلك مما لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه، بل الحق مع واحد منهم، والباقون مخطئون خطأ معفوا عنه لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه، ولا سيما قول معتقد الجهة فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك، عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامي."[2]

فتأمل في قوله عندما ذكر أن المجتهدين في هذه المسائل الدقيقة معفو عنهم، حيث قال في علة هذا العفو أنه" لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه"، ومشقة الخروج منه لعسر أدلة الحق النقلية أو العقلية، ثم تأمل في قوله عن اعتقاد عدم الجهة لله حيث قال :"لا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم"، ثم قال: "فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامي"، فالإمام العز يقرر هنا أن معتقد الجهة إن كان من العوام فهو معفو عنه مطلقا ولا إثم عليه، بخلاف العالم؛ فإن صعوبة الأدلة عليه ليست قطعا كصعوبتها على العامي ولهذا فهو مكلف بمعرفتها، ويكون مبتدعا آثما إن اعتقد الجهة، وإنما كان مبتدعا ولم يكن كافرا مع نسبته النقص لله لأن أدلة انتفاء الجهة عن الله النقلية والعقلية فيها صعوبة ونوع من المشقة لغلبة الحس على الإنسان أولا، ولعدم كون الأدلة النقلية قطعية الدلالة والوضوح ثانيا، وذلك بخلاف اعتقاد حلول الله في شيء من خلقه؛ فإنه وإن ضارع اعتقاد الجهة في كونه نقصا في حق الله، إلا أنه لا يعم ابتلاء جنس الإنسان به، ولا يخطر على قلب عاقل، وذلك لأن أدلة بطلانه النقلية والعقلية قاطعة ليس فيها اشتباه.

والتفريق في المسائل العقدية بين المسائل الكلامية الخلافية وبين الضروري منها هو الذي عليه جمهور علماء الإسلام من الأشاعرة وغيرهم، قال الإمام الرازي في سياق التفرقة بين المسائل الضرورية والمسائل الخلافية التي خالفنا فيها أهل القبلة: " بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول، بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطلُ معارضا لما يحتج به المحق فيها، وكل منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى، فلا

---

[1] أي: اختلاف الناس في كون الله في جهة الفوق أم لا جهة له؟، فقالت المجسمة بالأول، وقالت المنزهة بالثاني.
[2] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**،ج١/ ص١٣٤-١٣٥

يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام، فلا يجوزالإقدام على التكفير؛ إذ فيه خطر عظيم"[١]، فأنت ترى أن ضابطه هو نفس ضابط الإمام العز تقريبا، وهو أن هذه المسائل ليست في الظهور والجلاء مثل المسائل الأصول المعلومة من الدين بالضرورة، وأن أدلتها مما قد يقع فيه الإشتباه، فلهذا الإشتباه لم يجز التكفير في هذه المسائل وإن حكمنا على المبطل فيها بالإبتداع.

---

[١] الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٩٩٨)، ج٧/ ٣٧١.

المبحث الخامس: الآراء العقدية التي تفرد الإمام العز بها

بما أن الإمام العز من العلماء الراسخين الذين وصلوا رتبة الاجتهاد من جهة، وكانت له القدم الراسخة في علم العقائد من جهة أخرى، فمن الطبيعي أن يؤديه اجتهاده في بعض المسائل إلى التفرد برأي معين فيها، وهذا ما حصل فعلا في بضع مسائل، وسأعرض في هذا المبحث تلك الآراء التي تفرد بها عن غيره من الأشاعرة، وهي على كل حال لا تتجاوز مسألتين أو ثلاث مسائل، والله الموفق.

المسألة الأولى: إيمان المقلد ووجوب النظر

إذا كان المقلد هو الذي يعتقد شيئا من دون النظر والفكر في دليله، علمنا وجود ارتباط وثيق بين مسألة حكم إيمان المقلد من جهة، وبين مسألة حكم النظر في أدلة العقائد من جهة أخرى، فإنك إن جعلت النظر في أدلة العقائد شرطا في الإيمان؛ كان المعتقد المقلد كافرا، وإن لم تشترطه ولكنك حكمت بوجوبه كان المقلد آثما، وإن حكمت بندبه كان المقلد تاركا للأفضل والأكمل، وهكذا فمسألة إيمان المقلد تنبني على مسألة حكم النظر في أدلة العقائد، مع لفت النظر إلى أن هناك أكثر من مسألة تنبني على مسألة النظر، وليس مسألة إيمان المقلد فقط، وبناءً على ما سبق فإني سأعرض -بإذن الله- رأي الإمام العز في مسألة النظر قبل مسألة إيمان المقلد، والله الموفق.

أولا: النظر

بداية لا بد من تعريف مفهوم النظر عند الإمام العز، حيث قال: "النظر: فكْر موصلٌ إلى معرفةٍ، أو اعتقادٍ، أو ظنٍ، إذ لا يتقرب إلى الإله بشك، ولا وهم"[1]، وظاهر من تعريف الإمام أنه يتكلم عن النظر الشرعي، حيث حصر الفكْر الذي يتَقَرب به إلى الله بالفكرِ الموصل إلى المعرفة أو الإعتقاد أو الظن، دون الشك والوهم، ثم ذكر الإمام العز أن الظن وإن كان معتبرا في طرق معرفة الأحكام الفقهية، إلا أنه لا يكفي في الأمور العقدية، حيث قال: "ولا يكْتَفَى فيما يتعلق بذاته وصفاته بظن وحسبان، ولا بد من اعتقادٍ جازمٍ أو عرفان، إذ لو اكْتُفي بالظن في ذلك لكان الظان مجوزا للعيب والنقصان على الملك الديان، وذلك مناف للتعظيم والإجلال، والذل والإذعان"[2]، فالنظر المعتبر في العقائد هو النظر الموصل إلى معرفة أو اعتقاد جازم فقط، فالنظر إن كان في أدلة العقائد فهو النظر

---

[1]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠٠.
[2]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠١.

الموصل إلى المعرفة، وإن كان في غير الأدلة؛ فهو النظر الموصل إلى الإعتقاد، وذلك كالنظر في حال العارف المجتهد في العقائد وتقليده فيما يقول؛ ثقة به وبعلمه، أو كالنظر في بعض أجزاء الدليل والتقليد في بعضها الآخر، فهذا يطلق عليه أنه معتقد وليس بعارف.

وسواء كان النظر في أدلة العقائد شرطا في الإيمان أو واجبا أو مندوبا، فإنه مأمور به مرغوب فيه على كل حال، حيث يقول الإمام العز في فضله وشرفه: "للوسائل أحكام المقاصد، وإن كان كل مقصودها في الفضائل،فالوسائل إلى الحسن حسنة وإلى القبيح قبيحة،وأفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد، كالنظر المفضي إلى المعرفة والإيمان"[1]، وكذلك سواء أقلنا إن المقلد عاصٍ أم لا، فإن العارف أفضل منه قطعا لشرف المعرفة على الإعتقاد، حيث يقول الإمام العز في ذلك: "فالمعرفة أعلى من الاعتقاد، والإيمان المبني عليها أشرف من الإيمان المبني على الاعتقاد، والتلفظ المرتب عليها أفضل من التلفظ المرتب على الاعتقاد"[2].

ومما يظهر أهمية النظر في العقائد عند الإمام العز، أنه لما عقد بابا في المأمورات الشرعية الباطنة في كتابه شجرة المعارف، جعل أول ثلاثة فصول في هذا الباب عن النظر في معرفة الله، والنظر في صدق رسوله، والنظر في البعث، وهذا يدلك على أن النظر ليس خاصا في معرفة الله فحسب، بل في كل مسألة عقدية يمكن النظر في أدلتها والفكر فيها، وسأذكر-بإذن الله- ما استدل به الإمام العز على مأمورية النظر في معرفة الله وصدق نبيه والبعث، وتوجيهه لهذه الأدلة وتعقيبه عليها:

- أما النظر في معرفة الله، فقد استدل عليها بقولاللهتعالى : { قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}(يونس:١٠١)،وقوله تعالى: { أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ}(الأعراف:)١٨٥)، ثم عقب على الآيتين قائلا: "يشرف النظر بشرف المنظور فيه، فالنظر في معرفة الله أفضل من كل نظر، لإفضائه إلى أفضل المقاصد"[3].

- وأما النظر في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد استدل عليه بقوله تعالى: { وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

---

[1] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص ٥٥.
[2] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٧١.
[3] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٩٩.

}(البقرة:٢٣)،وقوله تعالى: { قُلْ لَئِن اجتَمعتْ الْإِنس والْجِنّ علَى أَن يأْتُوا بِمثْل هذَا الْقُرآنِ لَا يأْتُون بِمثْله ولَو كَان بعضهم لِبعضٍ ظَهِيرًا }(الإسراء:٨٨)، ثم قال: النظر في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيلة إلى اتباعه فيما جاء به، واتباعه في ذلك وسيلة إلى سعادة الدنيا والآخرة[١].

- وأما النظرفي البعث، فقد استدل عليه بقوله تعالى :{ يا أَيّها النّاس إِن كُنتُم في ريبٍ مّن الْبعث فَإِنّا خَلَقْنَاكُم مّن تُرابٍ ثُمّ من نّطْفَةٍ ثُمّ من علَقَةٍ ثُمّ من مّضغَةٍ مّخَلّقَةٍ وغَيرِ مخَلّقَةٍ لّنُبيّن لَكُم } (الحج:٥)، وقوله تعالى :{ قُلْ يحييها الّذي أَنْشَأَها أَوّلَ مرّةٍ }(يس:٧٩)، ثم قال: "النظر في البعث وسيلة إلى الاستعداد له والتزين للقاء الله تعالى"[٢].

وذكر الإمام أيضا، أن من فوائد النظر في أدلة الإيمان رسوخه وثباته، حيث قال بعد إيراده لقوله تعالى: { أُولَئِك كَتَب في قُلُوبِهِم الإِيمان }(المجادلة:٢٢)، : "إنما يثبت الإيمان بملاحظة أسبابه وأدلته"[٣]، وبهذا يظهر لنا مدى الأهمية العظيمة للنظر الموصل إلى معرفة العقائد الإيمانية، وأنه ليس من بدع المتكلمين، ولا من ترفهم الفكري، كما يحلو للبعض أن يسميه، بل هو مسلك شرعي صحيح، دلت عليه آيات كثيرة من آيات الذكر الحكيم.

وقبل أن نبحث في حكم النظر بالنسبة للمؤمنين العالمين بالله، سنبحث في حكم النظر بالنسبة للكافرين الجاهلين بالله تعالى، وما يترتب عليه من أحكام، حيث قال الإمام العز: "الجهل بالله وصفاته ضربان:

- أحدهما معفو عنه، كجهل من لم تبلغه الدعوة، أو بلغته فنظر على الفور، فجهله في مدة النظر معفو عنه.

- الثاني الجهل الممكن إزالته بالنظر مع تقصير الناظر في إزالته، وهذا الجهل ينبوع كل شر، إذ لا تُقبلُ معه حسنة، ولا يتجاوز بسببه عن سيئة، وكذلك حكْم الشك"[٤]

فنستفيد من هذا النص أن النظر واجب على كل كافر بالله تعالى، وأن هذا النظر واجب على الفور، حيث اعتبر من نظر على الفور معفوا عنه، واعتبر من قصر في النظر كافرا آثما، ونستفيد

---

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠٠.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠٠.
[٣] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ١٠٣.
[٤] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص155.

أمرا مهما آخر، وهو أن الإمام العز يعتبر الناظر على الفور معفوا عنه في مدة النظر، فإن مات فلا يكون كافرا.

وأما بالنسبة لحكم النظر بالنسبة للمؤمنين، فَيفرقُ الإمام فيه بين الخاصة والعامة، بحيث يقول بوجوبه على الخاصة دون العامة، حيث قال بعد أن ذكر ما يجب معرفته من العقائد: يجب "اعتقاد جميع ما ذكرناه في حق العامة، وهو قائم مقام العلم في حق الخاصة، لما في تَعرف ذلك من المشقة الظاهرة للعامة، فإن الله كلف الخاصة أن يعرفوه بالأزلية، والأبدية، والتفرد بالإلهية، وأنه حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، صادق في أخباره، وكلف العامة أن يعتقدوا ذلك، لعسر وقوفهم على أدلة معرفته، فاجتزئ[1] منهم باعتقاد ذلك"[2]، ورد الإمام على من أوجب النظر على العامة، فقال: "ولا عبرة بقول من أوجب النظر عند البلوغ على جميع المكلفين، فإن معظم الناس مهملون لذلك، غير واقفين عليه، ولا مهتدين إليه، ومع ذلك لم يفسقهم أحد من السلف الصالحين؛ كالصحابة والتابعين، والأصح أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه والنظر فيه، إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه"[3]، وعلى هذا فلا يجب النظر على العامة إلا في حالة من شك فيما يجب اعتقاده، فيجب عليه النظر حينها إلى أن يتخلص من شكه إلى المعرفة أو الإعتقاد، وقد أوجب الإمام على من شك وتحير في نَظَرِه أن يسألَ علماء العقائد ويفْزع إليهم، حيث قال بعد إيراده لقوله تعالى:{ الرّحمن فَاسأَلْ بِهِ خَبِيرًا } (الفرقان: ٥٩)،: "إذا كل الناظر وتحير فيما نَظَر فيه، فلْيسأل أهل العلم بذلك، فقد دله الله على ذلك وأرشده إليه، فقال تعالى: { فَاسأَلُواْ أَهلَ الذّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعلَمون الذكر} (النحل:٤٣)، وقال :{ فَإِن كُنتَ في شَكٍّ مّمّا أَنزلْنَا إِلَيك فَاسأَل الّذين يقْرؤُون الْكتَاب من قَبلك } (يونس:٩٤) "[4]، وإيجابه على العامة أن يرجعوا في حيرة أنظارهم إلى علماء العقائد العارفين هو دليل أيضا على وجوب النظر على الخاصة، وإلا لم يجد المتحيرون والمتشككون من يرجعون إليه،وما توقف الواجب عليه فهو واجب.

---

[1] أي قَبِلَ منْهم هذا القدر.

[2] **ابن عبد السلام، قواعد الأحكام**، ١٣٥/١.

[3] **ابن عبد السلام، قواعد الأحكام**،١٣٤/١-١٣٥.

[4] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠١.

ثانيا: إيمان المقلد

إذا كان النظر ليس واجبا على العامة إلا في حال تشككهم وتحيرهم، فهذا يعني أن المقلد في العقائد مؤمن، وغير عاصٍ مطلقا في تركه للنظر، وإن كان النظر أفضل وأكمل كما تقدم، وأما إذا كان المقلد متشككا أو مجوزا للنقص والعيب على الله، فهذا إيمانه باطل وغير مقبول، فمدار كون المقلد مؤمنا إذن هو كونه جازما باعتقاده، قال الإمام العز: "ولا يكتفى فيما يتعلق بذاته وصفاته بظن وحسبان، ولا بد من اعتقاد جازم أو عرفان، إذ لو اكتفي بالظن في ذلك لكان الظان مجوزا للعيب والنقصان على الملك الديان، وذلك مناف للتعظيم والإجلال، والذل والإذعان؛ بخلاف المعتقد؛ فإنه جازم بنفي النقصان"[١]، وقال في نص آخر: "وتجويز النقص على الذات والصفات مناف للتعظيم والإجلال، ولهذا المعنى اكتفى الشرع بالعقائد من العامة، لأن الإجلال والمهابة يحصلان بالاعتقاد حصولهما بالمعرفة"[٢].

أما كون المقلد مؤمنا وإن كان تاركا للنظر، فهذا رأي جماهير العلماء من السلف والخلف، وأما كون المقلد غير عاصٍ بترك النظر، فهذه مسألة خلافية بين العلماء، وقد نص الإمام العز على ذلك، حيث ورد عليه سؤال عن حكم المقلد، جاء فيه: "ما يقول في العامي، هل يجوز له التقليد في مسائل الاعتقادات، أصولها وفروعها، أم يجب عليه النظر في الأدلة"[3]، فكان جوابه: "قد اخْتُلِفَ في ذلك،ويكتفى من العامي التصميم على الاعتقاد المستقيم، وإذا حصل الاعتقاد مبنيا على قول بعض العلماء أجزأ ذلك"[٤]، ثم ذكر الدليل على الرأي الذي اختاره فقال:"لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بإسلام الأعراب والعامة مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف على جميع العامة جميع أحكام الإسلام مع العلم بأنهم لا يعرفون تلك الادلة"[5].

وهنا مسألة مهمة جدا، هي أن الإمام العز يرى أن الشرع عفا عن العامة في بعض المسائل الكلامية الدقيقة التي لا يتوصل لها إلا بأدلة عسرة الفهم في الغالب، ففي هذه الحالة قد يتلبس بعض العامة باعتقاد مخالف للحق في أحدى هذه المسائل، فلا يجوز البحث معهم فيما يعتقدون فيها، لعسر أدلتها وصعوبة إدراكها، وضرب الإمام العز على ذلك مثال الجهة، فإن بعض الناس -لغلبة الحس

---

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص١٠٠-١٠١.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ١٥٦.
[3] ابن عبد السلام، **الفتاوى المصرية**، ص٤٩-٥٠.
[٤]ابن عبد السلام، **الفتاوى المصرية**، ص٥١-٥٢.
[5]ابن عبد السلام، **الفتاوى المصرية**، ص٥١-٥٢.

عليهم- قد يتوهمون أمورا منافية للتنزيه الكامل الذي جاء به الإسلام مثل اعتقاد الجهة، فإنه والحالة هذه، لا يجوز البحث في ضمائرهم، ولا تحريك معتقداتهم، بل السكوت عنهم ما داموا ساكتين، فإن الله عفا عنهم وسامحهم لصعوبة الإنفكاك عن هذه التوهمات الفاسدات، وأما إذا كانت المخالفة العقدية ليست من هذا الباب، بحيث إن أكثر الناس منفكون عن الإعتقاد الخاطئ فيها، ولا يخطر على بالهم، ولا يعم الابتلاء به، فإن العامة المقلدون محاسبون عليها، فإن كانت المخالفة بدعة فهم مبتدعون، وإن كانت المخالفة كفرا فهم كافرون، قال الإمام العز في ذلك: "ولا سيما قول معتقد الجهة، فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا منفصل عن العالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك، عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامي، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم لا يلزم أحدا ممن أسلم على البحث عن ذلك بل كان يقرهم على ما يعلم أنه لانفكاك لهم عنه، وما زال الخلفاء الراشدون والعلماء المهتدون يقرون على ذلك مع علمهم بأن العامة لم يقفوا على الحق فيه ولم يهتدوا إليه، وأجروا عليهم أحكام الإسلام من جواز المناكحات والتوارث والصلاة عليهم إذا ماتوا، وتغسيلهم وتكفينهم وحملهم، ودفنهم في مقابر المسلمين، ولولا أن الله قد سامحهم بذلك، وعفا عنه لعسر الانفصال منه، لما أجريت عليهم أحكام المسلمين بإجماع المسلمين، ومن زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر، لأن الشرع إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسيم على الناس، فإنهم لا يفهمون موجودا في غير جهة بخلاف الحلول؛ فإنه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل، ولا يعفى عنه"[1]، ثم ذكر الإمام مسائلا لا يجوز تكفير العامي فيها، وذلك لصعوبتها وعسر أدلتها، حيث ذكر هذه المسائل مع لفت النظر إلى ما في فهمها وفهم أدلتها من الصعوبة بمكان، حيث قال:

- "وكيف نكفر العامة الذين لا يعرفون أن كلام الله معنى قديم قائم بنفسه، متجِه[2] مع القضاء بكونه أمراً ونهياً، ووعدا ووعيدا، وخبرا واستخبارا، ونداء ومسموعا، مع أنه ليس بصوت، وإن اعتقاد مثل هذا لصعب جداً على المعتقدين الذاهبين إلى أنه من القواطع، المكفرين لجاحديه.

[1] **قواعد الأحكام**، ١٣٥/١.

[2] أي سانح غير مخالف، والمراد أن اعتقاد كون كلام الله معنىً قديما قائما بنفسه لا يخالف اعتقاد كونه أمرا ونهيا وإخبارا في نفس الوقت، واعتقاد كلا الأمرين وإن كان متجها صحيحا إلا أنه صعب الفهم على العامة، لدقة معناه، انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مادة: وجه، ص٦٠٨.

- وكذلك كيف نكفر العامي بجهله أن النبوة عبارة عن كون النبي مخْبراً عن الله؛ فلا ترجع النبوة إلى صفة وجودية، بل تكون عبارة عن نسبة تعلق الخطاب به، والقول لا يوجب صفة ثبوتية للمقول له ولا للمقول فيه، أو عن كون النبوات عبارة عن إخباره عن الله، فترجع إلى صفة ثبوتية قائمة به، فعلى الأول يكون فعيلا بمعنى مفعول، وعلى الثاني يكون فعيلا بمعنى فاعل"[١]

المسألة الثانية: الروح وأنواعها

لا ريب أن الروح من أكثر الأمور غيبية، حيث قال الله تعالى بخصوصها: { **قُل الرّوح** من **أَمر ربّي وما أُوتيتُم** مّن **العْلمِ إِلاّ قَليلاً** } (الإسارة:٨٥ وفي الروح مسائل عدة أعرضها مرتبة بإذنه تعالى.

[١] **قواعد الأحكام،** ١٣٥/١. والضابط الدقيق لمعرفة المسائل التي لا يكفر بها العامة، والمسائل التي لا يفسقون بها، والتفريق في ذلك بين الخاصة والعامة، كل ذلك قد سبق توضيحه في المطلب الرابع من الفصل الأول، فلا نعيد الكلام فيه مرة أخرى.

أنواع الروح

جزم الإمام العز بأنه يوجد في كل جسد روحان، واحتمل وجود روح ثالثة، والروحان هما:

- روح اليقظة: ووصفها الإمام بأنها الروح التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظا، فإذا خرجت من الجسد نام الإنسان، فإذا رجعت هذه الروح إليه يستيقظ كما كان. ويرى الإمام أن تلك الروح من شأنها أن ترى المنامات إذا فارقت الجسد، فإن رأتها في السموات صحت الرؤيا؛ إذ لا سبيل للشياطين إلى السموات، وإن رأتها دون السماء كان من إلقاء الشياطين وتحريفهم[١].
- الروح الثانية: "روح الحياة: وهي الروح التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان حيا، فإذا فارقته مات الجسد فإذا رجعت إليه حيي"[٢].
- وأما الروح الثالثة التي احتمل الإمام العز وجودها من دون أن يجزم بذلك، فهي روح الشيطان حيث قال: "وقد يكون في باطن الإنسان روح ثالثة وهي روح الشيطان ومقرها الصدور بدليل قوله: {الذي يوسوس في صدورِ الناس} الناس:٥، وجاء في الحديث الصحيح: "إن المتثائب إذا قال: هاه هاه ضحك الشيطان في جوفه" وجاء في الحديث: (إن للملك لمة وإن للشيطان لمة) "[٣]، وكأن الإمام يفترض أن هذه الأفعال الشيطانية التي محلها صدور الناس لا بد لها من محل حي مدركٍ، وهذا المحل هو روح باطنة، ولكن لماذا لا يقال إن روح اليقضة التي تلقي فيها الشياطين أحلاما عند خروجها من الجسد هي نفسها التي توسوس فيها الشياطين عند وجودها فيه، فهي مدركة من جهة، وثبت أن الشياطين لهم نوع تأثير فيها، وبهذا يظهر ضعف وجود هذه الروح بالاستقلال، ولهذا السبب وغيره لم يجزم الإمام العز بوجود هذه الروح[٤].

---

[١]ابن عبد السلام،انظر: **قواعد الأحكام** ص١٥١/٢.
[٢]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٥١/٢.
[٣]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٥١/٢.
[٤]ابن عبد السلام،انظر أدلة الإمام العز على روح الحياة وروح اليقضة في كتابه" أحوال الناس يوم القيامة" ص٢٤-٢٥.

محل الأرواح من الأجساد

يقرر الإمام أنه لا يعلم أحد سوى الله مقر هاتين الروحين، حيث يقول: "وهاتان الروحان في باطن الإنسان لا يعرف باطن مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك، فهما كجنينين في بطن امرأة واحدة"، ولهذا فإن الإمام ذكر عدة احتمالات جائزة في مقر الروح من دون أن يرجح أحدها ولا يستبعده حيث قال:

- وقال بعض المتكلمين: الذي يظهر أن الروح بقرب القلب.
- ثم قال: ولا يبعد عندي أن يكون الروح في القلب، ويجوز أن يحضر الملك في باطن الإنسان حيث يحل الروحان، ويحضر الشيطان.
- ويجوز في كل واحدة من الأرواح أن تكون جوهرا فردا يقوم به ما يليق به من الصفات الخسيسة والنفيسة.
- ويجوز أن تكون كل واحدة منهن جسما، لطيفا، حيا، سميعا، بصيرا، عليما، قديرا، مريدا، متكلما، فتكون حيوانا كاملا في داخل حيوان ناقص.
- ويجوز أن تكون الأرواح كلها نورانية لطيفة شفافة، ويجوز أن يخص ذلك بأرواح المؤمنين والملائكة، دون أرواح الجن والشياطين[١].

مكان روح سيدنا جبريل عندما يأتي النبي بصورة بشرية

تساءل الإمام العز عن مكان روح سيدنا جبريل عندما يأتي للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي، أتكون في الجسد الذي يتشبه بجسد دحية، أم في الجسد الذي خلق عليه ستمائة جناح؟ فإن كانت في الجسد الأعظم فما الذي أتى إلى الرسول؛ جبريل لا من جهة روحه ولا من جهة جسده، وإن كانت في الجسد المشبه دحية فهل يموت الجسد الذي له ستمائة جناح كما تموت الأجساد إذا فارقتها الأرواح أم يبقى حيا خاليا من الروح المنتقلة من الجسد المشبه بجسد دحية؟ فأجاب الإمام العز قائلا:"لا يبعد أن يكون انتقالها من الجسد الأول غير موجب لموته، لأن موت الأجساد بمفارقة الأرواح ليس بواجب عقلا، وإنما هو بعادة مطردة أجراها الله في أرواح بني آدم، فيبقى ذلك الجسد حيا لا ينقص معارفه ولا طاعته شيء، ويكون انتقال روحها إلى الجسد الثاني

---

[١] ابن عبد السلام،انظر:**قواعد الأحكام** ص١٥١/٢، بتصرف.

كانتقال أرواح الشهداء إلى أجواف الطيور الخضر[١]، تأكل تلك الطيور من ثمار الجنة وتشرب من أنهارها وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش"[٢]، وكلام الإمام العز في عدم التلازم العقلي بين الموت ومفارقة الأرواح وإن كان صحيحا إلا أن القول بأن الذي كان يأتي النبي عليه الصلاة والسلام هو روح جبريل، وأن جسده الحقيقي يبقى بلا روح إلى أن يرجع إليه هو قول مستبعد تنأى عنه ظواهر النصوص، ولماذا لا يقال إن سيدنا جبريل كان له القدرة على التشكل بأكثر من صورة وإن كانت له صورة أصلية مختصة به، بحيث يأتي أحيانا على صورة دحية الكلبي، وأحيانا أخرى على صورة رجل شديد بياض الثياب وهكذا، فلعل هذا يكون أقرب إلى النصوص التي تسند المجيء والإتيان إلى سيدنا جبريل حقيقة، وليست هوية سيدنا جبريل هي روح بلا جسد على اعتبار أن الجسد الشبيه بدحية ليس جسده حقيقة، بل هويته هي الهيئة الإجتماعية من الروح والجسد المخصوص، وليس بعيدا أن يعطي الله بعض مخلوقاته خواصا على خلاف المعتاد، إذ الأنبياء لا تنام قلوبهم، وكان النبي عليه الصلاة والسلام يرى من خلفه كما يرى من أمامه...الخ.

مقر الأرواح في البرزخ

ذكر الإمام أن العلماء اتفقوا على مقر أرواح الشهداء واختلفوا فيما سواها، حيث قال عن أرواح الشهداء: إن الله تعالى أسكنها في أجواف طير خضر تأكل تلك الطيور من ثمار الجنة وتشرب من أنهارها، وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش[٣].

وأما ما سوى أرواح الشهداء فقد ذكر الإمام الخلاف الواقع فيه، ورجح الرأي الذي يقول إن جميع الأرواح بلا استثناء مقرها هو نفس القبور دون أفنيتها، فقال: "قالت طائفة: الأرواح باقية في القبور، ولذلك سلّم عليه السلام عليهم وأمرنا بالتسليم عليهم[٤]، وقال: (سلام على أهل الديار من المسلمين والمؤمنين) وأهل الدار في عرف الناس من سكن الدار أو كان بفنائها، وقد أمرنا

[١]ذكر الإمام العز مثل هذه العبارة في كتابه"أحوال الناس يوم القيامة" ثم قال:" وانتقالها إليها مشبه بما يقوله أهل التناسخ".

[٢]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٥١/٢.

[٣]ابن عبد السلام،انظر: **أحوال الناس يوم القيامة** ص٢٦،بتصرف.

[٤]واستدل الإمام العز بهذا السلام على كون أرواح الموتى حية مدركة، حيث قال في موضع آخر "أمرنا بالسلام على القبور، ولولا أن الأرواح تدرك لما كان فيه فائدة"، أي لما كان في سلامنا عليهم فائدة، فوائد في مشكل القرآن ١٠٧.

بالاستعاذة من عذاب القبر، ومر بقبرين فقال: (إنهما يعذبان وما يعذبان في كبير)[١]وهذا يدل على أن الأرواح في القبور دون أفنيتها، وهو المختار. ولذلك قال عليه السلام في المؤمن: (ويفسح له في قبره ويملأ عليه خضرا إلى يوم يبعثون)[٢]. "[٣]

ثم ذكر قولا آخر: وهو أن الأنبياء ترفع أجسادهم، ولكنه ضعفه قائلا: إنه لم يثبت ذلك، وذكر بعده قولا ثالثا ورد عليه، حيث قال: "وزعمت طائفة أن أرواح الكفار ببئر باليمن، وظاهر السنة يرد عليهم، فإنه عليه السلام أمر بالتعوذ من عذاب القبر، وقال: "لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب الموتى في قبورهم"[٤] "[٥]، حيث نص على أن عذاب كل ميت يكون في قبره، لا في بئر في اليمن.

مسكن الأرواح يوم القيامة

ذكر الإمام العز أن"الأرواح كلها تنتقل يوم القيامة إلى أجساد غير أجسادها، لأن ضرس الكافر مثل أحد، وغلاظ جسده مسيرة ثلاثة أيام، ومقعده كما بين مكة والمدينة، وأجساد المؤمنين على هيئة جسد آدم ستون ذراعا في السماء فما الديار الديار ولا الخيام الخيام"[٦]، وظاهر أن الأجساد تصبح على هذه الهيئة بعد الحساب ومعرفة المصير، لا بعد البعث مباشرة؛ إذ الأجساد تبعث من قبورها في الدنيا؛ فالأصل أن تكون بحجمها المعتاد حيث ليس هناك دليل على خلاف هذا، وأيضا فإن هذه الأجساد ستشهد على أصحابها يوم الحساب، فلا بد أن تكون نفس الأجساد التي كانت في الدنيا لا غيرها وإلا لم تتأتى الشهادة.

---

[١]مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين ، فقال : (إنهما ليعذبان ، ومايعذبان في كبير ، أما هذا : فكان لا يستتر من بوله ، وأما هذا : فكان يمشي بالنميمة) . ثم دعا بعسيب رطب فشقه باثنين ، فغرس على هذا واحدا ، وعلى هذا واحدا ، ثم قال : (لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا) رواه البخاري (٦٠٥٣) ومسلم (٢٩٢).

[٢] "إن العبد إذا وضع في قبره ، وتولى عنه أصحابه ، إنه ليسمع قرع نعالهم . قال : يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له : ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ قال : فأما المؤمن فيقول : أشهد أنه عبد الله ورسوله . قال : فيقال له : انظر **إلى** مقعدك من النار . قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة . قال نبي الله صلى الله **عليه** وسلم : فيراهما جميعا . قال قتادة : وذكر لنا أنه يفسح له في قبره سبعون ذراعا . ويملأ عليه خضرا إلى يوم يبعثون" صحيح مسلم (٢٨٧٠).

[٣]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٢.

[٤] رواه مسلم(٢٨٦٨).

[٥]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٢.

[٦]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٢.

معنى حياة الشهداء وموت غيرهم

تبين لنا مما سبق أن الأرواح كلها حية، مدركة لما ينزل بها من النعيم أو العذاب، وإذا كانت جميعها حية فما معنى تخصيص الشهداء بالحياة في قوله تعالى:{ولا تحسبنّ الّذين قُتلُوا في سبيل الله أمواتًا بلْ أحياء عنْد ربّهم يرزقُون } (آل عمران: ١٦٩) فإن الأموات كلهم كذلك؟ أجاب الإمام عن هذا الإستشكال قائلا: "ليس الكل كذلك، لأن الموت عبارة عن أن تنزع الروح عن الجسد لقوله تعالى: {اللّه يتَوفّى الْأنْفُس حين موتها }[١] (الزمر:٤٢) أي يأخذها وافية، والمجاهد تنتقل روحه إلى طير أخضر، فقد انتقلت من جسد إلى آخر، لا أنها تُوفيتْ من الأجساد، بخلاف الباقي فإنها تتوفى من الأجساد"[٢]، وعلى هذا فالموت عند الإمام العز هو أن تكون الروح منزوعة عن الجسد، والشهداء أحياء لأن أرواحهم في أجساد الطيور وليست مجردة عن الأجساد بالكلية، وعلى هذا فجميع الأرواح حية، وأما أصحابها فإن كانوا شهداء؛ فأحياء يرزقون في أجساد الطيور في الجنة، وإلا فأموات، فالموت وصف للجسد لا للروح، وقد نص الإمام على هذا المعنى، حيث قال:"والموت أيضا إنما تتصف به الأجساد دون الأرواح، لقوله عز وجل: {**كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْموت**} أي عالمة الموت، والموت عرض ينافي الإدراك، فلو قام بها[٣]، وكانت هي الميتة لاجتمع الضدان"[٤]، والمنافاة بين الموت والإدراك ظاهرة؛ إذ الحياة شرط للإدراك، وهي تنافي الموت، فالموت إذاً ليس للأرواح بل للأجساد.

---

[١] قال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى :" اللّه يتَوفّى الْأنْفُس" أي يقبضها عن الأبدان، بأن يقطع تعلقها عنها وتصرفها فيها؛ إما ظاهرا وباطنا وذلك عند الموت، أو ظاهرا لا باطنا وهو في النوم، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**،ج٧/ص٣٤١ . وانظر أيضا :نووي الجاوي، محمد بن عمر، **مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد**،تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى(١٩٩٧)، ج٢/ص٣٣٤.

[٢] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١٠٦- ١٠٧.

[٣] أي الأرواح.

[٤] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١٠٧- ١٠٨.

الفصل الثاني:الإيمان والإسلام

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول:الإيمان

المبحث الثاني:مفهوم الإسلام وإطلاقاته

المبحث الثالث:الفرق بين الإيمان والإسلام

المبحث الرابع:مفهوم الكفر وإطلاقاته

المبحث الخامس:مرتكب الكبيرة

المبحث الأول:الإيمان

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:مفهومه وإطلاقاته

الإيمان لغة واصطلاحا: ذكر الإمام العز أن الإيمان لغة هو التصديق حقيقة، وأما شرعا فقد خص الشارع استعمال التصديق- تصديق القلب- بالتصديق بالأمور الشرعية، فأقلّ مراتبه: التصديق بالشهادتين؛ ويليها: التصديق بما ذكر في حديث جبريل؛ بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر كلّه؛ فهو حقيقة لغوية من جهة أنّه تصديق، ومجاز من جهة اختصاصه بالأمور الشرعية؛ كما أن حقيقة الدابة لغة اسم لما دب ودرج، واختصاصها ببعض الدواب مجاز عرفي.[١]

فالإيمان شرعا عند الإمام العز هو تصديق القلب بالأمور الشرعية، وأقل شيء من هذه الأمور الشرعية هو التصديق بالشهادتين، وهذا المعنى للإيمان مجاز بالنسبة إلى الحقيقة اللغوية، ولكنه حقيقة في استعمال الشارع؛ بمعنى أن الشارع متى أطلق الإيمان فالمراد به الإيمان الشرعي لا اللغوي، وكون الإيمان هو التصديق القلبي هو مذهب الأشاعرة عامة، فهذا الإمام الجويني يقول : " والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس"[٢]، وكون العمل غير داخل في حقيقة الإيمان لا يعني أن العمل ليس مطلوبا ولا واجبا، بل يعني أن الذي حقق التصديق القلبي بالأمور الشرعية المطلوبة منه، ثم لم يعمل بجوارحه أصناف الطاعات فهو مؤمن فاسقٌ وعاصٍ، ومؤاخذ على تركه للأعمال، ولكنه ليس كافرا، فالعمل ثمرة من ثمرات الإيمان، ولكنه غير داخل في حقيقته.

إطلاقات الإيمان شرعا: تبين لنا أن الإمام العز يرى أن الإيمان يطلق في اصطلاح الشارع على التصديق القلبي بالإمور الشرعية حقيقة، ولكن الشارع قد يتجوز فيطلق الإيمان على غير التصديق القلبي، حيث يقول الإمام العز في هذا المعنى: "**الإيمان:** عبارة عن تصديق القلب حقيقة، وعن العمل بمواجب التصديق مجازا، لأن العمل بمقتضى الإيمان من فوائده وثمراته وفروعه ومسبباته.

---

[١] انظر: ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز،**معنى الإيمان والإسلام**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق:دار الفكر ،الطبعةالثانية،(٢٠٠٥)، ص١٠.

[٢]الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق:محمد يوسف موسى،علي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي،الطبعة الثالثة(٢٠٠٢)، ص٣٩٧.

والعرب يتجوزون بإطلاق اسم المثمر على ثمرته، واسم المسبب على سببه وفائدته، كقوله تعالى: {فَمن اعتَدى علَيكُم فَاعتَدواْ علَيه } (البقرة: ١٩٤)، وقوله: {فَسوفَ يلْقَون غَيًّا } (مريم: ٥٩) "[١]

وقد بين الإمام العز أن العمل بواجب التصديق الذي يطلق عليه لفظ الإيمان مجازا شامل لجميع الأعمال حيث قال: "وعلى هذا، يجوز إطلاق الإيمان على فعل كلّ مأمور، وترك كل منهي، سواء كان من أعمال القلوب، أو الجوارح، أو الالسنة، أو الأبدان ، لكونها من فوائد الإيمان"[٢]، ثم عاد ليقرر أن "استعمال الشارع للإيمان في التصديق أغلب من استعماله في فوائده وثمراته، وهو المتبادر إلى الأذهان عند الإطلاق"[٣]، وعلى هذا فالإيمان الحقيقي هو التصديق القلبي، والإيمان المجازي هو أعمال القلوب كالطمأنينة والتعظيم، وأعمال الألسنة كالإقرار بالإيمان، وأعمال الجوارح والأبدان كالعبادات البدنية.

ثم أخذ الإمام العز يستدل على استعمال الشارع للإيمان في الطاعات بالقلوب والألسنة والجوارح والأبدان، فذكر عدة أدلة منها:

- قوله تعالى: { إِنما الْمؤْمنُون الذين إِذَا ذُكر الله وجِلَتْ قُلُوبهم } إلى قوله: { ومما رزقْنَاهم ينْفقُون } (الأنفال: ٣)، حيث علق الإمام العز عليه قائلا: "جعل الوجل والتوكل، وهما من أعمال القلب؛ وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وهما من أعمال الجوارح، من جملة الإيمان؛ لأنه نفى الإيمان عمن لم يتّصف بهذه الطّاعات بقوله: {إنّما}، وهي للنّفي والإثبات، فإن قيل: قد ينفى الشيء لانتفاء شرطه، كما ينفى لانتفاء جزئه، فلم قلتم: بأن الإيمان انتفى ههنا لانتفاء جزئه؟، قلنا: اتّفق أهل السنة على أن هذه الأعمال ليست من شرط الإيمان. "[٤]
- وكذلك قوله تعالى: {وما كَان اللّه لِيضيع إِيمانَكُم} (البقرة: ١٤٣)، أي صلاتكم، سماها إيمانا لأنها من فوائد الإيمان.
- وكذلك قوله عليه السلام لوفد عبد القيس: "أتدرون ما الإيمان بالله"؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمسا

[١] ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام**، ص٩.
[٢] ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام**، ص١٤.
[٣] ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام**، ص١٠.
[٤] ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ،ص١٠-١١.

من المغنم"[١]. جعل إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأداء الخمس مع كونها من أعمال الجوارح من جملة الإيمان، وأما الشهادتان: فيحتمل أنه أراد بهما شهادة القلب وتصديقه، والظاهر أنه أراد بهما شهادة اللسان، لأنه الظاهر من لفظ الشهادة لغة وعرفا، ولأنه لو حمل على التصديق كان جمعا بين الحقيقة والمجاز في لفظة الإيمان؛ وذلك مختلف فيه. ولو اتفق عليه كان الحمل على المجاز المحض أولى منه، لغلبة استعمال اللفظ في المجاز المحض دون استعماله في الحقيقة والمجاز.[٢]

- وكذلك قوله عليه السلام: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى"[٣] فجعل إماطة الأذى من جملة الإيمان، وكذلك "قول لا إله إلا الله"، فإن الظاهر حمله على قول اللسان دون قول الجنان، بدليل أنه لو حلف بأنه لا يقول شيئا، فإنه يحنث بقول لسانه، ولا يحنث بقول جنانه، وأما قوله: "والحياء شعبة من الإيمان"، فيحتمل أنه يريد آثار الحياء، من الكف عن القبائح؛ ويحتمل أنه شبه الحياء بالإيمان لاشتراكهما في المنع من الإقدام على الفواحش، فيكون من مجاز التشبيه، وحمله على الإحتمال الأول–أي آثار الحياء- أظهر، لأن مجاز الحذف أغلب في الكلام من مجاز التشبيه.[٤]

- وكذلك قوله عليه السلام: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين"[5]؛ فجميع هذه الأمور من جملة الإيمان، لأنه نفى الإيمان بانتفائها، فإن حملت المحبة على ميل القلب، فمعلوم أنها من أعمال القلوب، وإن حملت على آثار المحبة، جاز حملها على أعمال القلوب والجوارح والأبدان.[٦]

- وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا"[٧]؛ نفى الإيمان لانتفاء جزئه وهو التحاب بين المؤمنين، ولا يجوز حمله على نفيه لانتفاء شرطه، لاجتماعهم على أن التحاب ليس شرطا في الإيمان، بل هو فرع من فروع الإيمان.[٨]

---

[١] أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: باب أداء الخمس من الإيمان حديث رقم ٥٣. ومسلم في كتاب الإيمان: باب الأمر بالإيمان بالله تعالى، حدث رقم ١٧.

[٢] ابن عبد السلام،**معنى الإيمان والإسلام**، ص١١.

[٣] أخرجه مسلم في الإيمان، حديث رقم ٣٥.

[٤] انظر: ابن عبد السلام،**معنى الإيمان والإسلام** ص١٢

[5] أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان، حديث رقم ١٥، ومسلم في كتاب الإيمان: باب علامة الإيمان، حديث رقم ٤٤.

[٦] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٣.

[٧] أخرجه مسلم في كتاب الإيمان: باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، حديث رقم ٥٤.

[٨] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٣.

- وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن"[١]، حيث جعل الكفّ عن هذه المحرمات جزءا من الإيمان، إذ نفاه بانتفائها.[٢]

ثم عقب الإمام العز بعد كل هذه الأمثلة فقال: "وعلى هذا، يجوز إطلاق الإيمان على فعل كلّ مأمور، وترك كل منهي، سواء كان من أعمال القلوب، أو الجوارح، أو الألسنة، أو الأبدان ، لكونها من فوائد الإيمان."[٣]

الإيمان هو التصديق مع الإذعان

قال الإمام العز عند قوله عز وجل: { ولَو علم اللّه فيهم خَيراً لأسمعهم ولَو أَسمعهم لَتَولواْ وهم معرِضون } (الأنفال: ٢٣) إن المراد "بالخير" ها هنا الإيمان، وأن الله عبر هنا بالسماع عن التصديق بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سأل سؤالا مفاده أن الله تعالى إذا خلق لهم التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام فكيف لا يكونون مؤمنين ويتولون معرضين؟، ثم جاوب فقال"الجواب: لتولّوا بظواهرهم لا بقلوبهم؛ كأبي طالب واليهود"[٤]، فهنا قد أثبت الإمام العز لهؤلاء الكفار أنهم مصدقون بقلوبهم، ومع ذلك فهم ليسوا مؤمنين إيمانا شرعيا، وذلك لأنهم تولوا واستكبروا فلم يذعنوا وينقادوا للحق، فهذا ظاهر في أن التصديق القلبي عند الإمام العز من دون إذعان النفس لا يعد إيمانا شرعيا، فأبو طالب واليهود كانوا مصدقين بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام ومع ذلك فهم ليسوا بمؤمنين إجماعا.

وقد قال الإمام العز كلاما مشابها عند قوله عز وجل: {قَد كانَتْ آياتي تُتْلَى علَيكُم فَكُنتُم علَى أَعقَابِكُم تَنكصون } (المؤمنون: ٢٣)، حيث قال: "نكص على عقبه: إذا رجع من الطريق التي جاء منها، فلا يصح التشبيه إلا إذا آمن الكفار ثم كفروا، حتى يعودوا راجعين، لكن الكفار لم يزالوا كفارا قبل الآية وبعدها فما معنى نكوصهم؟

---

[١] أخرجه البخاري في كتاب المظالم: باب النهب من غير إذن صاحبه، حديث رقم ٢٤٧٥، ومسلم في كتاب الإيمان: باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، حديث رقم ٥٧.
[٢] انظر: ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٤.
[٣] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٤.
[٤] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ١٢٧

والجواب: أن أبا جهل وأبا طالب، وعقبة، وجماعة منهم آمنوا بألسنتهم وقلوبهم ثم لم يلتزموا أحكام الإسلام ولم يعترفوا بألسنتهم بعد ذلك، فهم راجعون عن الاعتراف، وناكصون منه، ونسبة النكوص إلى الجميع من باب نسبة فعل الواحد إلى الجماعة"[١]، حيث جعل عدم التزام أحكام الإسلام وعدم الإعتراف باللسان عبارة عن رجوع عن التصديق أو الإيمان الذي حصل عندهم، مع أن الإمام العز لا يقول: إن الإلتزام بأحكام الإسلام والإقرار باللسان شرطان للإيمان، كما صرح بذلك مرارا، لكنه جعلهما هنا مانعين من الإيمان لأنهما دليلا عدم الإذعان، واشتراط الإذعان في الإيمان هو قول عامة أهل السنة، والله الموفق.

الإيمان والكفر يحكم بوجودهما في الأطفال تقديرا:

قال الإمام العز في كتابه "القواعد": "التقدير إعطاء المعدوم حكم الموجود، أو الموجود حكم المعدوم، فأما إعطاء المعدوم حكم الموجود فله أمثلة:

- أحدها: إيمان الصبيان في وقت الطفولة، فإنهم لم يتصفوا به حقيقة، وإنما قُدر وجوده، وأُجري على ذلك الموجود المقَدر[٢] أحكام الإيمان، وكذلك تقدير الإيمان في حق البالغين إذا غفلوا عنه، أو زال إدراكهم بنوم، أو إغماء، أو جنون.
- المثال الثاني: تقدير الكفر في أولاد الكفار مع أنهم لا يتعقلون إيمانا ولا كفرا وتجري عليهم في الدنيا أحكام آبائهم."[٣]

---

[١]ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ١٩٨- ١٩٩.
[٢]أي الإيمان الذي قُدر وجوده.
[٣]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢/ص ٧٤.

المطلب الثاني:زيادة الإيمان ونقصانه

يرى الإمام العز أن الإيمان إن حمل على التصديق بالقلب، فإن اتّحد متعلقه[١] كالتصديق بوجود الصانع أو بوحدانيته، فهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان،كأن يكون إيمان فرد بوحدانية الله أكثر من إيمان فرد آخر بها، وذلك لأن الوحدانية حقيقة واحدة، والواحد لا يكون أكثر من نفسه، وأما إن تعدد التعلق، جاءت الزيادة والنقصان بحسب زيادة المتعلق به ونقصانه، وعلى ذلك يحمل قوله: {فزادتهم إيمانا} (التوبة: ١٢٤)، {وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا} (الأنفال: ٢)؛ لأن الإيمان المزيد عليه كان متعلقا بما سبق نزوله، فلما نزلت آيات أخر، فآمنوا بها، ازدادوا بذلك إيمانا إلى إيمانهم السابق، نظرا إلى تعدد المتعلق به. وكذلك قوله: {رب زدني علما} (طه: ١١٤). فإنه طلب الزيادة باعتبار معلوم غير المعلوم الحاصل.

وعلى تعدد المتعلق واتحاده حمل الإمام العز قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان"[٢]، حيث قال: إن مثقال الخردل من الإيمان محمول على الإيمان بمقتضى الشهادتين، لأن الإيمان بمقتضاهما أقلّ ما يجزئ من الإيمان، وكذلك أمره تعالى لنبينا: "إذا شفع أن يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان، ثم بإخراج من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، ثم بإخراج من كان في قلبه أدنى من حبة من خردل من إيمان"[٣]، لأن كل واحدة من هذه الزيادات يقع عليه اسم الإيمان، فتفاوتت مقاديرها بحسب تفاوت متعلقاتها[٤].

وأما **الإيمان المجازي**، وهو القول والعمل بمواجب الإيمان، فيرى الإمام العز أنه يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان مطلقا، إذ يقع على كل طاعة اسم الإيمان، فزيادتها زيادته[٥]، لأن المصحح للتجوز بإطلاق الإيمان على كل طاعة هو كون كل واحدة من الطاعات من ثمرات التصديق، ولذلك قال تعالى: {وما كان الله ليضيع إيمانكم} (البقرة: ١٤٣) أي صلاتكم.[٦]

---

[١] أي كان ما تعلق به التصديق أمرا واحدا.

[٢] أخرجه مسلم في كتاب الإيمان: باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم ٩١.

[٣] أخرجه البخاري في كتاب التوحيد: باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة، حديث رقم:٧٥٠٩.

[٤] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص٢٠-٢١.وابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص٧١-٧٢.

[٥] أي مهما زادت الطاعات زاد الإيمان، إذ هي هو.

[٦] انظر:ان عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ٢١،ابن عبد السلام،**الفتاوى الموصلية** ص٧٢.

معنى: "ولكن ليطمئن قلبي" و"لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا"

سئل الإمام العز عن قول سيدنا إبراهيم صلى الله عليه وسلم : "ولكن ليطمئن قلبي" البقرة :(٢٦٠)، وقول سيدنا علي رضي الله عنه: (لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا) ، فقال[١]: "معنى قول علي رضي الله عنه: (لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا)، أنه لو قامت القيامة، وأحضرت الجنة والنار، ما ازددت يقينا بالإيمان بها، وإن كان إذا رآها أبصر من التفاصيل والهيئات ما لم يحط قبل ذلك .

وكذلك إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم، لما رأى كيفية الإحياء لم يزدد يقينا بالإيمان بقدرة الله تعالى على الإحياء، وإن كان قد وقف مع كيفية الإحياء على تفاصيل وهيئات لم يكن قد وقف عليها مع الإيمان به، كمن رأى بناء عجيبا وشيئا غريبا فإنه يعلم أن له صانعا، وإذا لم يفهم كيفية البناء والصنع فطلب أن ينظر إلى كيفية البناء والصنع، فإنه لا يزداد يقينا بأن البناء صدر من صانع قادر، وإنما يحصل العلم بكيفية الصنع دون وجود البناء من صانع قادر، ولم يرد بقوله : "ولكن ليطمئن قلبي" أي يطمئن قلبي بأنك قادر على ذلك، وإنما أراد ولكن ليسكن قلبي من شدة ما تطلبه لرؤية الكيفية، وقيل: إنه لما بشر بالخلة طلب أن تخرق له العادة في إرائه كيفية الإحياء حتى يسكن قلبه إلى اتخاذه خليلا؛ فإن العادة لا تخرق إلا لخليل كريم على الله تعالى، فلما أجيب إلى ذلك سكن قلبه إلى أن خلته انتهت إلى حد يخرق العادة فيها بدعائه."[٢]

المطلب الثالث:الإستثناء في الإيمان

---

[١] بدأ الإمام العز بالجواب عن قول الإمام علي قبل قول سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فأوردت جوابه كما هو.

[٢] انظر:ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص١١٢-١١٣.

إذا سأل المسلم عن إيمانه بأن يقال له: هل أنت مؤمن؟ فهل له أن يعلق إيمانه على المشيئة بأن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، أم لا بد له من الجزم بإيمانه بأن يقول: أنا مؤمن حقا؟ اختلف العلماء في ذلك، فذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة وأتباع مذهبه إلى الرأي الثاني، وذهب الإمام الشافعي والجمهور إلى الأول، والإمام العز-تبعا للجمهور- يقطع بجواز تعليق الإيمان على المشيئة، فقد قال إنه يمكن أن يحمل هذا التعليق على تسعة محامل؛ كلها صحيح في اللغة والشرع، اثنان من هذه المحامل إذا كان المعلق على المشيئة هو الإيمان الحقيقي، والسبعة الباقية إذا كان المعلق على المشيئة هو الإيمان المجازي، فالمحملان اللذان على الإيمان الحقيقي هما[١]:

١- أن الشرط والجزاء لا يقعان إلا بمستقبل في لفظه ومعناه، أو في معناه دون لفظه؛ فعلى هذا يصح التعليق بالمشيئة؛ لأنهم لا يقطعون بحصول الإيمان في الاستقبال.

٢- أن المقصود بالإيمان هنا هو الإيمان الموجب للثواب، وإيجابه للثواب مشروط بالموت على الإيمان، وذلك مشكوك فيه، فصح التعليق لأجله، لأن الجهل بالشرط جهل بالمشروط، والإيمان عند الموت مانع من الخلود في النار، وموجب للثواب على نفسه، لكونه سببا للثواب، وعلى ما تقدمه من الطاعات، لكونه شرطا في قبولها.

وأما إذا كان المعلقُ على المشيئة هو الإيمان المجازي، فالمحامل السبعة التي يصح حمله عليها هي[٢]:

١- أن المعلقَ راجع إلى وقوع الطاعات على التمام والكمال، ولا نقطع لأحد بأن عباداته قد وقعت على غاية الخشوع والإذعان.

٢- أنه قد يعرض في العبادات ما يفسدها من رياء وغيره، بحيث لا يشعر به المكلّف، فجاز تعليقها على المشيئة خوفا من بطلانها بذلك.

٣-أنه قد يقع المكاف في اعتقاد شبهة لا يشعر بها، مع كونها مبطلة لإيمانه، فجاز تعليق الإيمان الحقيقي والمجازي على المشيئة لأجلها، فكم من ضلّال يحسبون أنهم على شيء وليسوا على شيء، وكم من عمالٍ حبِطَت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا[١].

---

[١]انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص٢١.
[٢]انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص٢٢-٢٣، بتصرف يسير.

٤- أن يكون المعلق على المشيئة هو الإيمان في آخر الحياة، لأنه المخلّص من الخلود في النار، الموجب لقبول سائر العبادات.

٥- أن معظم العبادات غير مقطوع بصحتها، لأنها إن كانت مالية؛ كالهدايا، والضحايا، والزكوات، والصدقات، والنذور، والكفارات، وعتق الرقاب، والأوقاف، فإنه لا يبرأ بشيء من ذلك في الباطن، إلا أن يكون المال المصروف فيه حلالا ولا علم لأحد بذلك، فجاز التعليق لأجله؛ وإن كانت بدنية كالصلاة والطواف والجماعة والاعتكاف، فلا يقطع أحد بصحتها؛ فإنه لا يقطع فيها بالطهارة من الحدث والخبث، بل يجوز أن يكون محدثا وجنبا ومتنجسا بنجاسة لا يعفى عن مثلها، وهو لا يقطع بشيء من ذلك لشكّه في طهارة الماء، ومن المساجد ما لا يقطع بكونه مسجدا، لجواز أن يكون مغصوبا، فلا يصح الاعتكاف فيه. وكذلك الصلاة خلف من ظاهره الإسلام، لا يقطع أحد بصحتها؛ لجواز أن يكون الإمام محدثا ونجسا وجنبا وكافرا.

٦- قد يقترن بالعبادة ما يفسدها، كمن صلّى أو طاف ناسيا لنجاسة وقعت عليه أو حدث قام به، فلا تصح الصلاة والطواف مع استصحابه.

٧- أن معظم هذه العبادات، لا يشترط فيه القطع بالإتيان بشرائطها وأركانها، بل يكتفى في ذلك بالاعتقاد أو بغلبه الظن، وهذا جار في المناكحات، والروايات، والشهادات وسائر المعاملات؛ فإن من اشترى جارية، أو تزوج حرة، فإنه لا يقطع بخلوها عن موانع الوطء والنكاح؛ ولا يقطع الحاكم بعدالة الشاهد، ولا بإسلامه، ولا بصدق المقر؛ وتباح بهما الدماء والفروج والأموال.[٢]

وبعد أن انتهى الإمام العز من ذكر هذه المحامل قال: "والعجب، ممن ينكر تعليق الإيمان على مشيئة الله مع تظافر هذه المصححات!، {بل كذّبوا بعلمه ولما يأتهم تأويله} (يونس: ٣٩)."[٣]

المبحث الثاني:مفهوم الإسلام وإطلاقاته

[١]هذا المحمل صحيح مطلقا، سواء أكان المعلق على المشيئة هو الإيمان الحقيقي أم المجازي، ووضع الإمام العز له في قسم المجازي تسامح منه.

[٢]إلى هنا انتهى كلام الإمام العز، نقلته بتصرف يسير.

[٣]ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص٢٤.

الإسلام لغة واصطلاحا: قال الإمام العز: "الإسلام في اللغة: عبارة عن الانقياد والاستسلام، وقد يطلق على الخلوص، يقال: سلم له كذا، أي خلص له، ومنه: { **ورجلًا سلما لِرجلٍ** } (الزمر: ٢٩)، أي خالصا له.

وقد خصه الشرع بالانقياد إلى الشهادتين باللسان، وعليه نحمله عند الإطلاق؛ بدليل أنه لو حلف لا يكلّم مسلما، فإنه يحنث بتكليم المقتصر على الشهادتين دون من لم يأت بهما، ومن حلف: ما رأيت مسلما، فإنه يحنث برؤية من أتى بهما، وإن كان تاركا لجميع فروع الإسلام."[١]

إطلاقات الإسلام في الشرع: تبين مما سبق أن الإسلام عند إطلاق الشارع، أي كحقيقة شرعية هو الإنقياد إلى الشهادتين باللسان، ويرى الإمام العز أن للإسلام مجازات شرعية كما أن للإيمان مجازات شرعية، حيث إن الشارع قد استعمله أيضا مجازا في الانقياد إلى كثير من الطاعات، لمشابهته للحقيقة الشرعية في صورة الانقياد، وقد مثل على ذلك بعدة أمثلة:

- كالانقياد إلى الدعائم الخمس في حديث جبريل[٢].
- وكقوله عليه الصلاة والسلام: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[٣].
- وقد سئل صلى الله عليه وسلم: "أي الإسلام خير؟ فقال: تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت، ومن لم تعرف"[٤]، فيحتمل أن يكون المراد: أي الانقياد خير؟، ويحتمل أن يكون المراد: أي خصال الإسلام خير؟، ويكون المراد بالإسلام: الشهادتين.
- وقد قال سفيان بن عبد الله الثقفي: يا رسول الله، قل لي في الإسلام قولا لا أسأل عنه أحدا بعدك، فقال عليه الصلاة والسلام: "قل: الله ربي. ثم استقم"[١]، والاستقامة لفظة صالحة لكلّ طاعة.[٢]

---

[١] ابن عبد السلام،**معنى الإيمان والإسلام** ص١٧.
[٢] حديث جبريل: عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم ، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته إلى ركبتيه ، ووضع كفيه على فخذيه ، وقال : " يا محمد أخبرني عن الإسلام " ، فقال له : (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا) ، قال : " صدقت " ، فعجبنا له يسأله ويصدقه ، قال : " أخبرني عن الإيمان " قال : (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره) ، قال : " صدقت " ، قال : " فأخبرني عن الإحسان " ، قال : (أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ، قال : " فأخبرني عن الساعة " ، قال : (ما المسؤول بأعلم من السائل) ، قال : " فأخبرني عن أماراتها " ، قال : (أن تلد الأمة ربتها ، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء ، يتطاولون في البنيان) ثم انطلق فلبث مليا ، ثم قال : (يا عمر ، أتدري من السائل ؟) ، قلت : "الله ورسوله أعلم " ، قال : (فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم) رواه مسلم
[٣] أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، حديث رقم:١٠.
[٤] خرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: إفشاء السلام من الإسلام، حديث رقم:٢٨.

[١] أخرجه مسلم في كتا الإيمان، باب:جامع أوصاف الإسلام، حديث رقم:٣٨.
[٢] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٧-١٨.

المبحث الثالث:الفرق بين الإيمان والإسلام

مر معنا معاني الإيمان والإسلام الحقيقية والمجازية، ولكني سأعيد ذكرها مختصرة لكونها تساعد على الإستحضار والإلمام بأطراف المسألة، فالإيمان كحقيقة لغوية: التصديق، وكحقيقة شرعية التصديق القلبي بالشهادتين، وكمجاز شرعي على العمل بمواجب التصديق، والإسلام كحقيقة لغوية: الإنقياد، وكحقيقة شرعية: الإنقياد إلى الشهادتين باللسان، وكمجاز شرعي: الإنقياد إلى الدعائم الخمسة، وكمجاز شرعي آخر: الإنقياد إلى كل طاعة.

والآن سأذكر العلاقة بين الإيمان والإسلام كما بينه الإمام العز، مع العلم أنه قد بين جميع أنواع العلاقة بين الإيمان والإسلام على اختلاف معانيهما، حيث يذكر العلاقة القائمة بين الإيمان والإسلام بحسب المعنى الذي يحمل عليه كلٌ منهما من المعاني التي ذكرتها آنفا، فالحالات التي ذكرها الإمام العز للعلاقة بين الإيمان والإسلام هي[١]:

- أولا: إن بنينا على الظاهر-أي الحقيقة الشرعية- من لفظ الإسلام والإيمان، فلا عموم ولا خصوص، بل هما مختلفان متباينان، فإن الإيمان إذا أطلق حمل على التصديق بالشهادتين، وإن أطلق على الإسلام حمل على النطق بالشهادتين، فعلى هذا لا عموم ولا خصوص في قوله: { فَأَخْرَجنَا من كَان فيها من الْمؤْمنين* فَما وجدنَا فيها غَير بيتٍ مّن الْمسلمِ } (الذاريات: ٣٥- ٣٦). لأن الظاهر من هذا الإيمان أنه التصديق بالقلب، ومن هذا الإسلام: أنه النطق باللسان.

وقد استدل الإمام العز على اختلاف الإيمان والإسلام أيضا بآية:"قالت الأعراب آمنا" حيث قال شارحا قوله تعالى: { قَالَت الْأعراب آمنّا } (الحجرات: ١٤) "أي بقلوبنا، فقيل لهم: { لَم تُؤْمنُوا } أي بقلوبكم، { ولَكن قُولُوا َأسلَمنَا } أي بأفواهكم، وقد أكد ذلك بقوله: { ولَمّا يدخُل الْإيمان في قُلُوبِكُم }، ثم حصر الإيمان في تصديق القلب الخالص من العيب، وفي الجهاد بالأموال والأنفس في سبيله، فقال تعالى: { إِنّما الْمؤْمنُون الّذين آمنُوا بِاللّه ورسوله ثُمّ لَم يرتَابوا وجاهدوا بِأَموالِهم وَأَنفُسهم في سبِيل اللّه ُأولَئِك هم الصّادقُون } (الحجرات: ١٥) أي في قولهم آمنّا، وقد دلّت هذه الآية أن الإيمان يطلق على التصديق بالجنان، والعمل بالأركان.

---

[١]انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام،ص** ١٩.

فإن قيل: لم أمرهم بأن يقولوا: {أسلمنا}، والإسلام الشرعي مشروط بإيمان بالجنان؟

قلنا: ذُكر الإسلام ههنا مجازا عن الحقيقة الشرعية لمشابهته للحقيقة الشرعية في صورة الانقياد، إذ ماكان مشروطا بشيء لم يكن انقيادا لغويا إلا بتحقيق شرطه[١]، لكنه يتحرر به لمشاركة الانقياد في صورته"[٢].

- ثانيا: إذا حمل الإيمان على التصديق اللغوي، وحمل الإسلام على الإنقياد إلى الشهادتين بالنطق أو الدعائم الخمس، فلا عموم بينهما ولا خصوص.
- ثالثا: إذا حمل الإيمان على التصديق اللغوي، وحمل الإسلام على الانقياد اللغوي، كان الإسلام أعم من الإيمان، إذ كل مؤمن منقاد، وليس كل منقاد مؤمنا، أي مصدقا.
- رابعا:إن حمل الإيمان على التصديق اللغوي، والإسلام على الانقياد إلى كل طاعة، وهو خلاف الظاهر، كان الإسلام أعم.
- خامسا:إن حمل الإيمان على التصديق بأعمال الجوارح[٣]؛ وحمل الإسلام على الإنقياد إلى الشهادتين بالنطق، أو الدعائم الخمس، كان الإيمان أعم من الإسلام.
- سادسا:إن حمل الإيمان على التصديق بأعمال الجوارح، وحمل الإسلام على الانقياد اللغوي،كان الإسلام أعم من الإيمان.

---

[١]هكذا وردت الجملة في الأصل، وفيها تحريف في كلمتين، والصحيح أن تكون هكذا: "إذ ما كان مشروطا بشيء لم يكن انقيادا شرعياً إلا بتحقيق شرطه ، لكنه يتَجوّز به لمشاركة الانقياد في صورته"، وحاصله أن الإسلام الشرعي مشروط بالإيمان القلبي، فلا يكون الإسلام شرعيا إلا بتحقق شرطه، فإذا انتفى شرطه كما هو عند الأعراب فإطلاق الإسلام عليهم يكون من باب المجاز، أي مجاز المشابهة لأن تلبس الأعراب بظاهر الإسلام هو انقياد له في الصورة مشابه لانقياد المسلمين له في الحقيقة.

[٢]ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص٢٤

[٣]أي العمل بمواجب التصديق بالقلب أو باللسان أو بالجوارح، إلى هذا المعنى يرشدنا السياق،والظاهر أن هناك خطأً من الناسخ أو المحقق، والله أعلم.

المبحث الرابع:مفهوم الكفر وإطلاقاته

لم أجد مفهوما للكفر عند الإمام العز لا لغة ولا اصطلاحا، ولكنه قال إن الشارع كما أطلق على ثمرات الإيمان ونتائجه اسم الإيمان، فكذلك أطلق على ثمرات الكفر ونتائجه اسم الكفر، ثم ضرب على ذلك بعض الأمثلة[١]:

- قوله عليه الصلاة والسلام: "اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت"[٢].
- وقوله عليه الصلاة والسلام: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم"[٣]، ويبعد حمله على كفر نعمة سيده، لأن ذلك معلوم لكل أحد، والشارع لا يخبر في الغالب إلا بفائدة شرعية.
- وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ترجعوا بعدي كفّارا يضرب بعضكم رقاب بعض"[٤].
- وقوله عليه الصلاة والسلام: "من رغب عن أبيه فهو كفر"[٥].
- وأما قوله: "بين العبد وبين الشرك ترك الصلاة"[٦]، فيحتمل أنه عبر بالشرك عن مطلق كونه كفرا، دون خصوص كونه شركا؛ ويجوز أنه يريد بذلك إباحة دمه، لأن الشرك مبيح، وترك الصلاة مبيح أيضا، ويحتمل أنه يريد بذلك أنه أشرك الشيطان بربه، وذلك بطاعته للشيطان في الأمور العظام، وهي هنا ترك الصلاة[٧].

ثم بين الإمام العز علة كون هذه الأفعال من آثار الكفر فقال: "وإنما كانت هذه الأفعال من آثار الكفر، لأن الكافر لا يبالي بما صنع، إذ لا يرجو ثوابا، ولا يخشى عقابا، فيكثر إقدامه على المعاصي والمخالفات، بخلاف من يرجو الثواب، ويخشى العقاب؛ فإن ذلك يحمله على كل خير، ويدعه[٨] عن كل قبيح."[١]

---

[١] انظر:ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٤-١٥، بتصرف يسير.
[٢] أخرجه مسلم في الإيمان: باب إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة، حديث رقم ٦٧.
[٣] أخرجه مسلم في الإيمان: باب تسمية الآبق كافرا، حديث رقم ٦٨.
[٤] أخرجه البخاري في العلم: باب الإنصات للعلماء، حديث رقم١٢١ . ومسلم في الإيمان، حديث رقم ٦٥ .
[٥] أخرجه البخاري في الفرائض: باب من ادعى إلى غير أبيه، حديث رقم ٦٧٦٨. ومسلم في الإيمان: باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، حديث رقم ٦٢.
[٦] أخرجه مسلم في الإيمان: باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، حديث رقم ٨٢.
[٧] انتهى هنا كلام الإمام العز،نقلته بتصرف يسير.
[٨] من قولهم: دع ذا: أي اتركه، وأصله ودع يدع، وقد أميت ماضيه؛ لا يقال: ودعه، وإنما يقال: تركه، ومعناها في السياق: يردعه عن فعل كل قبيح، ولعلها كانت في الأصل "يردعه" ولكنها حرفت، فإن التشابه بين اللفظتين كبير جدا،

فعل ما يناقض التعظيم والإجلال كفر:

ذكر الإمام العز في كتاب "قواعد الأحكام" أن كل فعل مناف للتعظيم والإجلال كإهانة المصحف مثلا يعد كفرا، إلا إذا فعله بالإكراه فلا يكفر، ولعل سبب عد الإمام العز لهذا الفعل كفرا هو كونه دليلا على الكفر الباطن؛إذ لا يصدر مثل هذا الفعل من مؤمن غالبا.

لا يتصور الإكراه على الكفر بالقلب:

قال الإمام العز في كتابه "قواعد الأحكام" إنه لا يتصور الإكراه على الكفر بالجنان، ولا على جحد ما يجب الإيمان به؛ إذ لا اطلاع للمكْرِه على ما يشتمل عليه الجنان من كفر وإيمان، وجحد وعرفان."[٢]

انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح**،تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى(١٩٩٨)، ج٢، ص٩٩٨.

[١]ابن عبد السلام، **معنى الإيمان والإسلام** ص١٥-١٦.

[٢]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام، ج١**/ص٦٩ .

المبحث الخامس:مرتكب الكبيرة

لم أجد للإمام العز نصا يبحث فيه مسألة حكم مرتكب الكبيرة بالتحديد، ولكن يمكننا معرفة رأيه من خلال النصوص التي تكلم فيها عن مفهوم الإيمان والإسلام؛ إذ مسألة حكم مرتكب الكبيرة تنبني على مفهوم كل منهما، وقد قال محتجا في أثناء كلام له إن "أهل السنة على أن هذه الأعمال ليست من شرط الإيمان"[١]، حيث أخرج بهذا النص جميع الأعمال عن أن تكون لها مدخلية في إيمان شخص أو كفره، لأن الأعمال حسنها وسيئها، صغيرها وكبيرها، إن لم تكن شرطا في الإيمان فهذا يعني أن الإيمان يكون موجودا بقطع النظر عن هذه الأعمال، خلافا للخوارج، حيث اشترطوا الأعمال ركنا في مسمى الإيمان، وحكموا بناءً عليه بكفر من ارتكب كبيرة أو داوم على صغيرة.

وقد قال الإمام العز في نص آخر بعد أن قال إن المعنى اللغوي للإسلام هو الإنقياد:"وقد خصه الشرع بالانقياد إلى الشهادتين باللسان، وعليه نحمله عند الإطلاق؛ بدليل أنه لو حلف لا يكلّم مسلما، فإنه يحنث بتكليم المقتصر على الشهادتين دون من لم يأت بهما، ومن حلف: ما رأيت مسلما، فإنه يحنث برؤية من أتى بهما، وإن كان تاركا لجميع فروع الإسلام"[٢]، حيث قطع بإسلام من أتى بالشهادتين ولو كان تاركا لجميع فروع الإسلام، وعلى هذا الرأي عامة الأشاعرة، حيث قال ابن الأمير مثلا: "ومذهب أهل الحق أن العاصي المؤمن فاسق فاجر... والفسق لا ينافي الإيمان، وإنما ينافيه الكفر".[٣]

---

[١]ابن عبد السلام،**معنى الإيمان والإسلام** ص١١.

[٢]ابن عبد السلام،**معنى الإيمان والإسلام** ص١٧.

[٣]ابن الأمير، موسى، **الكامل في أصول الدين**، القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى(٢٠١٠)،٢/ ٨٣٢.

الفصل الثالث: الإلهيات

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: صفات الله وأسماؤه

وفيه تمهيد وخمسة مطالب:

تمهيد عام

المطلب الأول: المنهج الكلي للإمام العز في طرق بحثه لأسماء الله وصفاته

المطلب الثاني: الصفات السلبية

المطلب الثالث: الصفات الذاتية

المطلب الرابع: الصفات الفعلية

المطلب الخامس: أوصاف الله المجازية

المطلب السادس: أسماء الله الحسنى

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح

المبحث الثالث: القضاء والقدر وخلق الأفعال

المبحث الرابع: قانون الأسباب

المبحث الخامس: رؤية الله وإدراكه

المبحث الأول: صفات الله وأسماؤه

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: المنهج الكلي للإمام العز في طرق بحثه لأسماء الله وصفاته

ما من كتاب للإمام العز إلا وتجد فيه بعض المباحث المتعلقة بأسماء الله وصفاته، سواء أكان هذا الكتاب في البلاغة أم التزكية أم التفسير أم أصول الفقه، عوضا عن كونه في العقيدة كرسالتي "الملحة" و"الأنواع في علم التوحيد"، وبطبيعة الحال فهو يبحث فيها في كل علم بحسب ما يليق بذلك العلم من جهات البحث والنظر، فإذا بحث فيها في كتابٍ للتزكية مثلا فإنه يهتم بعد ذكره لمعناها بذكر حظ العبد منها تخلقا وتثميرا إن أمكن، وهكذا يصنَع في كل علمٍ بحثَ صفات الله وأسماءه فيه[1]، فإذا قمنا بالنظر فيما كتبه الإمام العز عن صفات الله وأسمائه في جميع كتبه نظرة كلية شاملة؛ فإننا نستطيع أن نقول إنه بحثها من ثلاث جهات:

- الأولى: من جهة بيان معانيها، وإقامة الأدلة النقلية والعقلية عليها، ورد الشبه التي قد ترد عليها، وهذه الطريقة هي التي جرى عليها الإمام العز في أغلب كتبه، وهي طريقة المتكلمين.
- الثانية: من جهة حظ العبد منها، سواء بالتخلق بها أو بتحصيل ثمرة معرفتها إن أمكن. وهذه الطريقة هي التي جرى عليها الإمام العز في كتابه في التزكية "شجرة المعارف والأحوال"، وهي طريقة المتصوفة.
- الثالثة: من جهة ما يفيده ذكرها من الأحكام والفوائد الشرعية، وهذه الطريقة هي التي أصلها نظريا[2] في كتابه في الأصول "الإمام في بيان أدلة الأحكام"، وكتابه "قواعد الأحكام"[3]، وقد أكثر من تطبيقها عمليا في كتبه الأخرى وخصوصا في كتابه: "الأمالي" المطبوع جزء منه باسم "فوائد في مشكل القرآن"، ويمكن أن نسمي هذه الطريقة بطريقة الأصوليين وإن كانت أكثر كتب الأصول لم تذكرها بالتفصيل الذي ذكره الإمام، ولنا أن نقول إن هذا البحث بهذه الطريقة من التأصيل والتقعيد الموسع لم يذكره أكثر الأصوليين وإن كانت قواعده مستعملة عند جماهير الفقهاء والمفسرين.

---

[1] أي يكون بحثه لصفات الله وأسمائه في كل علم بما يليق بهذا العلم من جهات البحث والنظر، وقد ضربت مثالا على ذلك.

[2] أي بحثها بحثا كليا من دون الخوض في الأمثلة الجزئية.

[3] انظر مثلا: كتاب **قواعد الأحكام** ج١/ص١١٠-١١١.

وسأقوم بإذن الله بعرض المنهج الكلي للإمام العز في هذه الطرق الثلاثة في هذا التمهيد، ثم أبين التطبيقات الجزئية لهذا المنهج في أربعة مطالب؛ بحيث أذكر صفة القدرة في مطلب الصفات الذاتية مثلا، وأعرضها كما يراها الإمام من ثلاث جهات؛ وهي الجهات الثلاث التي بينتها آنفاً.

المنهج الكلي للإمام العز في الطرق الثلاث لبحث العقائد:

الطريقة الأولى:

طريقة المتكلمين؛ إذ علم الكلام كما يعرفه الإمام ابن خلدون هو: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"، وعرفه الإمام التفتازاني بقوله: "هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"[١]، فالمتكلمون عندما يبحثون في صفات الله وأسمائه فإن طريقتهم في ذلك تكون ببيان معانيها وإقامة الأدلة عليها، وعلى بطلان ما سواها، وهو ما سار عليه الإمام العز في أغلب كتبه، والذي سيظهر بعد العرض التفصيلي لكلامه في الصفات والأسماء.

ويكفي أن نقول هنا إن: تقسيم الإمام العز للصفات وكلامه فيها لا يخرج عن كلام الأشاعرة من متكلمي أهل السنة؛ حيث يقسم الصفات إلى: سلبية وذاتية -وهي سبع صفات- وفعلية، وهو يختار طريقة التأويل التفصيلي للنصوص التي قد يتوهم منها نسبة النقص لله تعالى مثل اليدين والعجب والضحك...الخ، وسأبين منهجه التفصيلي في ذلك في موضعه إن شاء الله؛ حيث له كلام في غاية التحقيق والتقعيد يطول ذكره.

أنواع الثناء على الله أربعة:

يرى الإمام العز أن ثناء العباد على الله بما يستحقه من الأوصاف الإلهية لا يخرج عن أربعة أنواع، فمن استجمعها فهو المستحق للإلهية، وإلا فهو ليس لها أهلاً، وقد ذكر الإمام هذه الأنواع في معرض بيانه لمعنى جملة (الحمد لله) حيث قال: "إن (الحمد): هو الثناء، والثناء: يكون بإثبات الكمال تارة، وبسلب النقص أخرى، وتارة بالاعتراف بالعجز عن درك الإدراك، وتارة بإثبـات التفرد بالكمال، والتفرد بالكمال من أعلى مراتب المدح والكمال"[٢]، والتفرد بالكمال هو ما يسميه بعض العلماء بالأحدية، أو الواحد الحقيقي[٣]، وهو ما عبر عنه الإمام أبو حنيفة في (الفقه الأكبر)

---

[١] التفتازاني،مسعود بن عمر(سعد الدين)، **تهذيب المنطق والكلام**، القاهرة:مكتبة الإيمان، ص١٥
[٢] ابن عبد السلام، الملحة **في اعتقاد أهل الحق**، ص١٥.
[٣] انظر مثلا:شهاب الدين الخفاجي، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**،بيروت:دار صادر، ٨/٤١١.

بقوله: "الله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له"[١]، ثم بين الإمام العز وجه دخول هذه الأنواع الأربعة في قولنا "الحمد لله" فقال:"لأن الألف واللام فيها: لاستغراق جنس المدح والحمد مما علمناه وجهلناه، ولا خروج للمدح عن شيء مما ذكرناه[٢]، ولا يستحق الإلهية إلا من اتصف بجميع ماقررناه"[٣]، وكان الإمام العز قد بين وجه عدم استحقاق الإلهية إلا لمن اتصف بجميع الصفات الكمالية حيث قال: "فإن الألوهية ترجع إلى استحقاق العبودية،ولا يستحق العبودية إلا من اتصف بجميع ما ذكرناه"، وقال في نفس المعنى بعد النص السابق بقليل: "وإنما استحق العبودية لما وجب له من أوصاف الجلال ونعوت الكمال الذي لا يصفه الواصفون ولا يعده العادون."[٤]

ويرى الإمام أن هذا المعنى السابق مستفاد من جملة "لا إله إلا الله"، فإن الإله هو المعبود؛ فيصبح معنى الجملة كما ذكر الإمام: "لا معبود بحق إلا الله، والعبادة هي الطاعة مع غاية الذل والخضوع، فقد نص بالإستثناء على أنه مستحق لها"[٥]، فالإمام يرى هنا أن الإستثناء الموجود في كلمة التوحيد هو نص قطعي على أن الله هو المستحق للعبودية استحقاقا، ونفيها عن غيره إنما كان لعدم استحقاقهم لها، وعدم استحقاقهم للعبودية ظاهر في أنه لعدم اتصافهم بالأوصاف التي توجب هذا الإستحقاق الذاتي، وهي أوصاف الجلال والكمال التي تفرد الله بها عمن سواه، فسبحانه جل في علاه.

أقسام الاوصاف من حيث الكمال والنقص، وما يتصف به الرب منها

يقسم الإمام العز الأوصاف من حيث اشتمالها على الكمال والنقص إلى ثلاثة أقسام:

- الأول: كمال مطلق لا نقص فيه.
- الثاني: ما فيه نقص.
- الثالث: ما لا كمال فيه ولا نقصان.

---

[١] الإمام الأعظم أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، الفقه الأكبر، ص٦١٩، من مجموعة أعمال الإمام محمد زاهد الكوثري: "العقيدة وعلم الكلام"، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

[٢] أي أنواع الثناء الأربعة سابقة الذكر.

[٣] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**،ص١٥.

[٤] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١٣-١٤.

[٥] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام العملية**، ص٤٨.

وبعد أن بين هذه الأقسام الثلاثة ذكر حظ كل من الخالق والمخلوق منها، فقال إن الله لا يتصف إلا بالقسم الأول منها، وقد ذكر كل ذلك -وزيادة تفصيل- بعبارة وجيزة حيث قال: "والأوصاف أقسام، نقص وكمال، وما ليس بنقص ولا كمال، ولا يتصف الإله من ذلك إلا بأوصاف الكمال ونعوت الجلال، فإذا وصف بكمال كان متصفا به بعينه؛ كالعليم والقدير والسميع والبصير، ويعبر عن هذه الصفات بصفات الذوات لأنها قائمة بذاته ليست بخارجة عنها"[1]،ويستفاد من هذا الكلام المحقق أمران:

- الأول: أن الله يتصف بأعيان أوصاف الكمال المطلق، وليس الأمر كذلك في الصفات الفعلية، حيث قال الإمام في النص السابق: "فإذا وصف بكمال كان متصفا به بعينه كالعليم والقدير والسميع والبصير"، فوصف الكمال المطلق لا يكون إلا أزليا وما كان أزليا فالله متصف به بعينه، لأن وصف الكمال لو لم يكن الله متصفا به أزلا لكان ناقصا في الأزل-تعالى الله عن ذلك- ولكان محتاجا إلى من يكمله بهذا الوصف، وغير ذلك من اللوازم الفاسدة، فالله متصف بأعيان أوصاف الكمال أزلا، وأما كون الصفات الفعلية ليست كذلك-أي ليس الله متصفا بأعيانها- فسيظهر في النقطة الثانية.

- الثاني: أن أوصاف الكمال المطلق التي يتصف الله بأعيانها محصورة في الصفات الذاتية كالعليم والقدير، حيث قال الإمام عن هذه الأوصاف في النص السابق: "ويعبر عن هذه الصفات بصفات الذوات؛ لأنها قائمة بذاته ليست بخارجة عنها"، وعلى الخلاف من ذلك الصفات الفعلية، حيث يقول الإمام في سبب تسميتها بالفعلية "وتسمى هذه الصفات فعلية لدلالتها عما صدر عن قدرته وإرداته في غير ذاته من أفعاله"[2]، فالإمام العز ينص هنا على أن الصفات الفعلية سميت بذلك لأنها تدل على أفعال الله، وأن أفعال الله هذه ليست قائمة في ذاته حيث قال:"في غير ذاته"، وقال في نص آخر:" معرفة صفاته الفعلية الصادرة من قدرته الخارجة عن ذاته[3]، وهي منقسمة إلى الجواهر والأعراض"[4]، فصفاته الفعلية خارجة عن ذاته لأنها تدل على أفعاله تعالى، وأفعاله تعالى سواء

---

[1] ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، بيروت:دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى (١٩٨٧م)، ص١٠٤

[2] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٤.

[3] الضمير في قوله: "الخارجة عن ذاته" راجع إلى أفعال الصادرة عن القدرة لا إلى القدرة كما قد يتوهم لأول وهله، والسياق قاطع بذلك.

[4] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**،ج ص١٣٤.

أكانت جواهرا أم أعراضا، فهي غير قائمة بذات الله قطعا، فإن قيل: إذا كانت أفعال الله تعالى -وهي مخلوقاته- لا تقوم في ذاته تعالى فكيف يتصف الله بها ويمدح عليها؟، كان الجواب أن الله يتصف بها من حيث قدرته عليها وأنها صادرة عن قدرته وإرادته، فأفعال الله تعالى حادثة وجدت بعد أن لم تكن، وصفات الله تعالى أزلية وليست حادثة، فالله لا يكتسب كمالا بصدور الأفعال منه وإلا كان ناقصا في الأزل، وكان كماله متوقفا على أفعاله الحادثة -مخلوقاته-، وقد نص الإمام العز على كون الله تعالى لا يكتسب كمالا بخلقه حيث قال: "وهو بعد خلق المخلوقات كما كان قبل أن يخلقها، لا يفيده شيء غنى ولا عزا ولا شرفا، بل هو الآن على ما عليه كان من أوصاف الجلال، ونعوت الكمال، والاستغناء عن الأكوان"[1]، فالله غني بصفاته أزلا عن كل ما سواه، فهو غني عن خلق الخلق وعن بقائهم، وإذا كان غنيا عنهم فكيف يتوقف كماله عليهم، بل هو كامل قبل خلقهم وبعده.

وبهذا يتبين أن أوصاف الكمال المطلق محصورة في الصفات الذاتية لا الفعلية؛ إذ لا يتكمل الله بأفعاله الحادثة، ويتبين أيضا أن الصفات الفعلية غير قائمة بذات الله؛ لأنها حادثة، والحوادث- المخلوقات[2]- لا تقوم بذات الله قطعا، وإلا صارت ذاته تعالى محلا للحوادث من مخلوقاته -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

وبعد أن ذكر الإمام العز ما يتصف الله به من هذه الأوصاف، ذكر ما يسلب عنه منها فقال: "ولا يسلب عن ذاته ولا صفاته إلا صفة لا كمال فيها"[3]، وقال في نص آخر يتحدث عما يجب معرفته من العقائد:"معرفة ما يجب سلبه عن ذاته:

- من كل عيب ونقص.
- ومن كل صفة، لا كمال فيها ولا نقصان"[4]

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**،ج ص١٠١.
[2] نص الإمام العز على أن المراد بالخلق هو المخلوق، وبالفعل هو المفعول، حيث قال: "وللتعبير بالمصدر عن المفعول أمثلة،منها قوله: "هذا خلق الله"، أي: مخلوق الله، ومنها قوله: "إن في خلق السماوات والأرض" ،أي: مخلوقهما"،الإشارة إلى**الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١١.
[3] ابن عبد السلام،الإشارة إلى **الإيجاز في بعض أنواع المجاز،ص** ١٠٤.
[4] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**١/١٣٤.

وعلى هذا فالإمام ينفي عن الله كلا من القسم الثاني والثالث من الأوصاف السابقة، وسيأتي له تحقيق لطيف-في مطلب الصفات السلبية- في كون صفات السلب كمالا له تعالى، وليس كما يدعي البعض بأنه ليس في السلب كمال.

وأما ما يتصف به الخلق من الأوصاف، فقد ذكره الإمام بعد كلامه السابق فقال: "وأما الخلق فيتصفون بالنقص والكمال، وبما لا نقص فيه ولا كمال"[١]، وربما يستشكل البعض اتصاف الخلق بالقسم الأول-وهو الكمال- مع أنه خاص بالله تعالى، ولهذا أكمل الإمام العز كلامه فقال معقبا:"وكل من أوصافهم متصف بنقص الافتقار إلى الله عزوجل، والله سبحانه وتعالى غني بذاته وصفاته عن موجب أو موجد"[٢]، فكمال المخلوق ليس مطلقا؛ بل هو مفتقر فيه، محتاج إلى من يكمله وهو الله عز شأنه وسلطانه، فهو محتاج إلى الله في وجوده وبقائه وأوصافه كافة، وقد عبر الإمام البيضاوي عن كل ما سبق من الكلام عن الكمال، وحظ الرب والعبد منه بعبارة وجيزة محكمة، حيث قال: "كل كمال؛ فهو إما لله، وإما منه"، فالكمال الذي لله هو كمال ذاته وصفاته الأزلي، والكمال الذي منه، هو تكميله لخلقه بإيجادهم وإبقائهم وتكليفهم وغير ذلك من كل كمال حادث لا يتصف الله به إلا من حيث قدرته عليه.

قاعدة في معرفة صفات الرب المحتملة للمعاني المتعددة

يرى الإمام العز أن صفات الرب سبحانه وتعالى إذا كانت تحتملُ أكثر من معنىً، فإن المحدد للمعنى المراد منها هو السياق الذي وردت فيه، فيقول في ذلك: "صفات الرب المحتملة للمعاني المتعددة، تحمل في كل سياق على ما يليق به كقوله :{إِنّ ذَلِكَ علَى اللّه يسير}الحج:٧٠، تمدح بسهولته في قدرته، وكذلك قوله[٣]: { ذَلِكَ حشْر علَينَا يسير} ق:٤٤، وأما قوله:{ فَسوفَ نُصليه نَارًا وكَان ذَلِكَ علَى اللّه يسيرًا}النساء:٣٠، وقوله {يضاعفْ لَها الْعذَاب ضعفَينِ وكَان ذَلِكَ علَى اللّه يسيرًا}الأحزاب:٣٠،فإن المراد في هاتين الآيتين احتقار المعذب وعنته، وإنما جاز ذلك لأن من هان عليك سهل عليك عذابه وعنته، ومن عز عليك صعب عليك مصابه ومشقته ،وإنما حمل على الاستهانة، لأنه لا يصلح من الرب التمدح بالقدرة على تعذيب امرأة أو رجل، إذ التمدح من الرب

---

[١] ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٤.
[٢] ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٤.
[٣] أي وكذلك قوله تعالى "..." محمول على التمدح بالسهولة، فلم يعلق الإمام على هذا القول لأنه أعطاه حكم المثال الذي قبله.

بأدنى الصفات قبيح في عرف الاستعمال، ولذلك يقبح أن يقال: سيبويه يعرف أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب"[١].

وما يقال في أوصاف الله -بخصوص هذه القاعدة- يقال في أسمائه، حيث قال إمامنا في اسم الله "العزيز": "العزيز في أوصاف الرب سبحانه يطلق بمعنى الغالب القاهر، ويطلق بمعنى الممتنع من العيب والضيم، ويطلق بمعنى الذي لا نظير له، ويحمل كل سياق على ما يليق به."[٢]

الطريقة الثانية:

وهي طريقة المتصوفة؛ إذ إن الذين يبحثون في أسماء الله وصفاته من حيث العمل بمقتضاها والتخلق بها هم العلماء المتصوفون كالإمام القشيري، والغزالي، وابن عطاء الله السكندري، والسنوسي، وغيرهم كثير، حيث يقول -على سبيل المثال- الإمام ابن عطاء الله السكندري تعليقا على حديث النبي عليه الصلاة والسلام: (إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة)[٣]، قال: "والناس في إحصائها على ثلاثة أصناف:

- صنف أحصاها تصديقا، واعتقادا، ورواية، ومقالا.
- وصنف أحصاها حفظا، وعدا، ودراية، وسلوكا، وحالا.
- وصنف أحصاها ذكرا، وحفظا، وعلما، ومحافظة، ومعرفة، وتخلقا، وكشفا، وشهودا، وتعظيما، وإجلالا."[٤]

ثم أردف بالقول: "فمن أقر بفضلها وقرأها فهو المسلم وله الإفادة، ومن عرفها ودراها فهو المؤمن وله الزيادة، ومن علم معانيها وعمل بمقتضاها واتصف بها فهو العارف وله المشاهدة"[5]، وقال أيضا: إن جزاء هذه الأصناف في الجنة يكون على حسب علو منازلهم وقوة يقينهم، وعلى

---

[١] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص١٦٠-١٦١.
[٢] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان ادلة الاحكام**، ص١٦٢.
[٣] رواه البخاري (٧٣٩٢)، ومسلم (٢٦٧٧)،بلفظ" إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة".
[٤] ابن عطاء الله السكندري، **القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد**، تحقيق:د.أحمد السايح،المستشار:توفيق وهبة، مكتبة النافذة،الطبعة الأولى(٢٠٠٦)، ص٣٣.
[5] ابن عطاء الله السكندري، **القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد**، ص٣٤.

قدر ما كشف لهم من فهم أسرار الأسماء والصفات وتخلقوا بها وتحققوا فيها[١]، والنصوص عن أئمة التصوف في هذا الشأن كثيرة، وفيما ذكرناه كفاية.

شجرة المعارف والأحوال

لقد ألف الإمام العز كتابا في التزكية والسلوك سماه: "شجرة المعارف والأحوال"**،** بنى فيه التصوف والأخلاق جميعها على معرفة الأسماء والصفات، فكان مما قاله فيه: "إعلم أن معرفة الذات والصفات مثمرة لجميع الخيرات العاجلة والآجلة، ومعرفة كل صفة من الصفات تثمر حالا علية، وأقوالا سنية، وأفعالا رضية، ومراتب دنيوية، ودرجات أخروية"[٢]، ثم شبه معرفة الذات والصفات بالشجرة المثمرة لجميع المعارف الربانية، والأحوال الإيمانية، فقال في ذلك: "فمثل معرفة الذات والصفات كشجرة طيبة أصلها _وهو معرفة الذات_ ثابت بالحجة والبرهان، وفرعها _وهو معرفة الصفات_ في السماء مجدا وشرفا، تؤتي أكلها كل حين من الأحوال والأقوال والأعمال بإذن ربها -وهو خالقها- إذ لا يحصل شيء من ثمارها إلا بإذنه وتوفيقه."[٣]

ثم بين محل نبوت هذه الشجرة، فقال:"منْبتُ هذه الشجرة: القلب؛ الذي إن صلح بالمعرفة والاحوال صلح الجسد كله؛ أما في الحال فبالأقوال والأعمال، وأما في المآل فنعيم الجنان ورضوان ذي الجلال، وإذا فسد بالغي والضلال فسد الجسد كله، أما في العاجل فبالمعاصي والإهمال، وأما في الآجل فبعذاب النار وغضب الجبار، من فقد فرعا من فروع هذه الشجرة فقد ثمراته في الحال والمآل"[٤].

ثم أخذ في ذكر فروع هذه الشجرة وأغصانها، التي هي جميع صفات الله على الحقيقة، فقال: "ولهذه الشجرة ثلاثة فروع، لكل فرع منها شعب وأغصان:

- الفرع الأول: معرفة الصفات السالبة لكل عيب ونقصان، وهي متشعبة باعتبار مسلوباتها إلى شعب كثيرة، كسلب السنَة والنوم والظلم والعدوان.
- الفرع الثاني: معرفة صفات الذات، وشعبها سبعة: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

---

[١]انظر: ابن عطاء الله السكندري، **القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد**، ص٣٤.
[٢]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والاحوال**، ص٦٤.
[٣]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٦٤.
[٤]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٦٤-٦٥.

- الفرع الثالث: معرفة الصفات الفعلية، وشعبها باعتبار أنواع الأفعال كثيرة:كالضر والنفع، والغفر والستر، والإنعام والإفضال، والإعزاز والإذلال."[١]

ثم بين الإمام العز أن معرفة كل شعبة من هذه الشعب مثمرة لنوع معين من الثمار فقال: "وتثمر معرفة كل شعبة من هذه الشعب لما يناسبها من الأحوال، ولما يلائمها من الأقوال والأعمال، فعارف الجمال محب، وعارف الجلال هائب، وعارف سعة الرحمة راغب، وعارف شدة النقمة راهب، وعارف التوحد بالأفعال مفوض، وعارف العظمة فان عن الأكوان"، وبعد أن بين كل ما سبق عقب قائلا:

"فالمعرفة أصل لكل خير، ومصدر لكل بر، ومصرف لكل شر، مع شرفها بنفسها ومتعلقها وثمرها وأجرها، وأفضل الأحوال ما نشأ عن أشرف المعارف، وأشرف المعارف ما تعلق بالله وحده بحيث لا يشاركه غيره"[٢]، وهكذا ترى أن الإمام العز رتب خيري الدنيا والآخرة على معرفة الله وصفاته، وذلك لشرفها في نفسها أولاً، ولإثمارها جميع الأحوال والأعمال والأقوال الصالحة في الدنيا، والثواب الجزيل عليها في الآخرة، ولا يكون ذلك إلا بالتخلق والتحقق بهذه الصفات حسب الإمكان، وهو ما سنفصله في العنوان الآتي.

مشروعية التخلق بأسماء الله وصفاته

يرى الإمام العز أن التخلق بالقرآن لا يتم إلا بالتخلق ببعض صفات الربوبية، فيقول في ذلك: "أخلاق القرآن ضربان:

- أحدهما: التخلق بخصائص العبودية كالذل والإذعان.
- والثاني: التخلق ببعض صفات الربوبية كالعدل والإحسان "[٣].

ثم قال بعد ذلك بسطور:إن التخلق بهذه الصفات على حسب الإمكان مرضٍ للرحمن، مرغم للشيطان، وإن الذي يدل على مشروعية هذا التخلق هو آيات القرآن، واتفاق أهل المعرفة والإيمان[٤]، ولكنه لم يذكر هذه الآيات الدالة على مشروعية التخلق، ولعل مراد الإمام العز من كون الآيات دالة

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٦٥-٦٦.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٦٦.
[٣] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٥٣.
[٤] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٥٣، بتصرف يسير جدا.

على مشروعية التخلق هو أن الآيات دلت على التخلق ببعض الأوصاف كالبر والإحسان مثلا، وهذه الصفات هي صفات الله على الحقيقة، فدل ذلك على أن الآيات تطلب من العباد أن يكون لهم حظ من هذه الصفات بحسب الإمكان، ومما يؤكد أن هذا هو قصد الإمام، هو قوله في مكان آخر: "لا يصلح لولاية الديان من لم يتأدب بآداب القرآن، ولم يتخلق بصفات الرحمن على حسب الإمكان؛ فإنه محسن أمر بالإحسان، مفضل أمر بالإفضال، مجمل أمر بالإجمال، نافع أمر بالنفع، رافع أمر بالرفع، غفار أمر بالغفر، ستار أمر بالستر، جبار أمر بالجبر، قهار أمر بالقهر، حليم أمر بالحلم، عليم أمر بالعلم...الخ"[١]، وعلى هذا فإنا لا نتخلق بأسماء الله وصفاته إلا في ضوء ما سمحت به الشريعة وأمرت، وقد تأمر الشريعة بعدم جواز التخلق ببعض الأوصاف كالكبر والخيلاء مثلا، كما سيذكر الإمام العز لاحقا، فدلّ ذلك على أننا لا نعرف حدود ما نتخلق به بالنظر إلى الصفات ابتداءً، بل نعرفه من أوامر الشرع ونواهيه، فكل وصف أمرنا الشرع به وكان ثابتا لله؛ فما أمرنا به الشرع هو حظنا من هذا الوصف الإلهي، فإن لم يكن ما أمرنا به وصفا إلهيا، فتَخَلُقُنَا به تخلقٌ بأوصاف العبودية لا الربوبية، فإن كان الوصف ثابتا لله وأمرنا بعدم التحلي بهذا الوصف، فهو وصف إلهي لا يجوز لنا التخلق به وهكذا.

وقد نص الإمام العز على أن من أوصاف الله ما لا يتخلق به، سواء كان التخلق به ممكنا أو مستحيلا لاختصاص الوصف بالله فقال: "صفات الإله ضربان:

- أحدهما:مختص به كالأزلية، والأبدية، والغنى عن الأكوان.
- والثاني: يمكن التخلق به؛ وهو ضربان:
- أحدهما: لا يجوز التخلق به كالعظمة والكبرياء.
- والثاني: وردت الشريعة بالتخلق به، كالجود والحياء والحلم والوفاء."[٢]

فما وردت الشريعة بالتخلق به تخلقنا به، وهو؛ إما فرض عين، أو فرض كفاية، أو مندوب، لأن هذه هي مراتب المأمورات التي وردت بها الشريعة، يقول الإمام في ذلك: "لكل تخلق رتب

[١]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**، ص٦٧.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ،ص٥٣.

ودرجات متفاوتات،وينقسم أكثر التخلق إلى فرض عين وسنة وفرض كفاية، فانظر إلى أسمائه الحسنى،وتخلق من كل اسم منها بمقتضاه على حسب الإمكان"[١].

كيفية التخلق بأسماء الله وصفاته:

بعد أن بين لنا الإمام مشروعية التخلق، وضابط ما نتخلق به، وصفَ لنا كيفية حصول هذا التخلق فقال:"ولا يحصل التخلق بالصفات إلا لمن واظب على التحديق إليها والإقبال عليها، ولذلك أمرنا الله تعالى بإكثار ذكره، لنلابس ما يثمره ذكره من الأحوال والأقوال والأعمال، وقد يحصل التحديق إلى هذه الصفات من غير تذكر ولا استحضار، والعارفون متفاوتون في كثرة ذلك وقلته، وانقطاعه ومداومته؛ فهم في رياض المعرفة يتقلبون، ومن نضارة ثمارها يتعجبون"[٢]، وسواء كان تحديق العارف إلى صفات الله بتذكرٍ واستحضار، أو بالطبع والسجية فإن هذا التحديق لا يستمر على الدوام، وبالتالي لا تستمر الأحوال المترتبة عليها، حيث يقول الإمام في ذلك:"ولا تستمر الأحوال لأحد منهم-أي العارفين- على الدوام والاتصال، لتقلب القلوب وتنقل الأحوال، والغفلات حجب على المعارف مسدلات، إن أسدلت على جميعها نكص العارف إلى طبع البشر، فربما وقعت منه الهفوات والزلات، فإذا انكشف الحجاب عن بعض الصفات، ظهرت آثار تلك الصفة وأينعت أثمارها:

- فإن كشف عن سعة الرحمة أثمرت الرجاء، وإن كشف عن شدة النقمة أثمرت الخوف.
- وإن كشف عن الجلال أثمر التعظيم والإجلال، وإن كشف عن الجمال أثمر المحبة المختصة بالجمال.
- وإن كشف عن التفرد بالأفعال أثمر التوكل على ذي الجود والإفضال.
- وإن كشف عن جميع الصفات ذهبت الأكوان؛ لامتلاء القلب بنور الرحمن، وعظمة الديان."[٣]

فالخطوة الأولى هي التحديق إلى الصفات، فإذا حدقت إلى صفات الله وأثمرت في قلبك ثمارها فينبغي أن تقابل كل صفة بأفضل ما يلائمها من المعاملات، وفي هذا السياق يقول الإمام أيضا: "ينبغي أن تقابل كل صفة من أوصافه بأفضل مايلائمها من المعاملات؛ فتقابل جلاله بأفضل المهابات، إذ لا جلال كجلاله، وتقابل جماله بأفضل المحبات؛ إذ لا جمال كجماله، وكذلك التخلق

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص ٧٩.
[٢] ابن عبد السلام،شجرة المعارف والأحوال ،ص٩٣
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٩٣-٩٤

بسائر الصفات، فإن تخلقت بالإحسان فأحسن إلى كل من تقدر على الإحسان إليه بكل إحسان تقدر عليه، فإن قربك من مولاك على حسب ما تتخلق به من صفاته، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون".[١]

فكمال التخلق والتحقق بهذه الأوصاف يمر بثلاثة مراحل، حيث تبدأ بمشاهدة العبد لله وصفاته، والتحديق إليها، فتُثْمر في قلبه من الأحوال الإيمانية ما يلائم هذه الصفات كما مر بيانه، ثم تنعكس هذه الأحوال على الجوارح والأعضاء فتعامله بأفضل ما يليق بهذه الصفات، وقد عبر الإمام عن هذه العملية بأسرها بعبارة جامعة رشيقة، فقال: "المعارف كُوًى[٢] ينظر منها بالبصائر إلى عالم الضمائر، فتشاهد القلوب ذاته وصفاته، فتعامله بما يليق بجلاله وجماله، ثم تأمر الأعضاء والجوارح بأن تعامله بما يليق بعظمته وكماله، فالقلوب بحضرته تعظمه،والجوارح على أبواب القلوب توقره وتعبده، فلا يصلح أحد منهم لموالاته ومصافاته إلا أن يتخلق بآدابه ويتصف بصفاته تذللا بعبادته وتجملا بصفاته،فأفضلهم في ذلك أكرمهم عليه وأقربهم إليه."[٣]

أفضل التخلقات والأحوال[٤]

يرى الإمام أن أفضل التخلقات هو أن تعامل العباد بمقتضى الأوصاف التي تجلى الله بها عليك، حيث قال في ذلك ممثلاً: "من أفضل التخلقات أن تحسن إلى عباد الله بمثل ما أحسن به إليك، وأن تنعم عليهم بمثل ما أنعم به عليك، قال الله تعالى:{ فَأَمّا الْيتيم فَلَا تَقْهر}الضحى:٩،أي عامله بمثل ما عاملناك، فإنا وجدناك يتيما فآويناك، {وَأَمّا السّائِلَ فَلَا تَنْهر }الضحى:١٠، أي عامل العائل السائل بمثل ما عاملناك، فإنا وجدناك عائلا فأغنيناك، { وَأَمّا بِنعمة ربِّك فَحدّثْ }الضحى:١١، أي حدثهم بما أنعمنا به عليك من هدايتنا، ليهتدوا بذلك، فإنا وجدناك ضالا فهديناك"[5]، وقد ذكر الإمام-كما سيأتي عند صفة العلم- أن تخلق العبد بصفة العلم هو أفضل أنواع ما يتَخَلقُ به من الصفات، فيكون

---

[١]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**،ص ٧٩-٨٠

[٢]الكُوة هي ثقب البيت، وجمعها كوًى، انظر:الرازي،محمد بن أبي بكر بن عبد القادر،**مختار الصحاح**،بيروت دار المعرفة،الطبعة الثالثة،(٢٠٠٨)، ص٥٠٦، وكما أن ثقب البيت ينظر إلى داخل البيت من خلاله، فكذلك المعارف، ولكن النظر من خلالها يكون بالبصيرة لا البصر.

[٣]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٦٧-٦٨.

[٤]الحال هو معنى يرد على القلب بلا تصنع، ولا اجتلاب ولا اكتساب، وهو إما طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيبة، وغير ذلك مما يرد على قلب السالك لطريق أهل الله، فإن زال عن القلب فهو المسمى حالا، وإن صار ملكُه ودام عليه يسمى مقاما، انظر: الخاني، العلامة العارف بالله قاسم بن صلاح الدين، **السير والسلوك إلى ملك الملوك،** القاهرة:مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى(٢٠٠٢)، ص٥٠.

[5]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٩٥.

تعليمه لغيره من العباد هو أفضل أنواع التخلقات والمعاملات، وهي مهمة الأنبياء وورثتهم من العلماء الربانيين العاملين، فيا له من مقام مكين.

وأما بالنسبة للأحوال فقد ذكر الإمام ميزانا للتفضيل بينها ثم بين الأفضل منها حيث قال:"تشرف الأحوال بأسبابها ومتعلقاتها:

- فالمهابة أفضل من المحبة؛ لأنها نشأت عن معرفة الجلال، وتعلقت بالذات والصفات.
- ويليها المحبة الناشئة عن معرفة الجمال؛ لأنها نشأت عن معرفة الجمال.
- ويليها المحبة الناشئة عن معرفة الإنعام و الإفضال.
- ثم التوكل لأن منشأه ملاحظة التوحد بالأفعال.
- ثم الخوف والرجاء، لأنهما نشآ عن ملاحظة الخير والشر، وتعلقا بهما،لكنهما شرفا من جهة معرفة قدرة الله عليهما، إذ لا يرجى من يعجز عن الخير، ولا يخاف من لا يقدر على الضير"[1]، وعلى هذا فأفضل الأولياء هم: الهائبون ثم محبو الجمال، ثم محبو الإفضال، ثم المتوكلون، ثم الخائفون، ثم الراجون، فهم ست مراتب.

الطريقة الثالثة:

طريقة الأصوليين، إذ أصول الفقه كما يقول الإمام البيضاوي هو: "معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد"[2]، فالعلماء الذين يبحثون في أحوال أدلة الفقه الإجمالية من حيث دلالتها على الأحكام الكلية؛ من وجوب، وتحريم، وغيرهما، هم علماء الأصول، فالدليل الأصولي كقولهم: النهي يفيد التحريم، فالنهي هو أحد أحوال الكتاب والسنة، والأصولي يبحث فيه بحثا كليا من دون بحث النواهي الجزئية التي وردت بها الشريعة المطهرة، كالنهي عن الربا مثلا، فيبحث الأصولي فيه من جهة ما يدل عليه من الأحكام الكلية وهي الوجوب والتحريم...إلخ، فيقول إن النهي يفيد التحريم وهكذا، ولما بحث الإمام العز صفات الله تعالى من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية بحثا كليا من دون الخوض في أعيان الأحكام الجزئية، شابه بحثه لها بهذه الطريقة طريقة

---

[1] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٥٥.

[2] البيضاوي،عبد الله بن عمر(ناصر الدين)، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**،بيروت: دار ابن حزم،الطبعة الأولى،(٢٠٠٨)، ص٥١.

الأصوليين، فالإمام يقول مثلا: إن تعجب الرب سبحانه، إن تعلق بحسن الفعل، دل على الأمر به، كقوله صلى الله عليه وسلم:" يعجب ربك من شاب لا صبوة له"، وإن تعلق بقبح الفعل، دل على النهي عنه {وإن تَعجب فَعجب قَولُهم}الرعد:٥[١]، فهو يبحث في وصف العجب المجازي من حيث دلالته على كون الفعل المتعجّب منه مأمورا به، أو منهيا عنه، من دون أن يخوض في عين الفعل المتعجب منه ككونه انتفاء الصبوة من الشاب، أو غير ذلك من الأفعال الجزئية، فلهذا السبب سميت طريقته في بحث الصفات بطريقة الأصوليين.

وسأذكر هنا بإذن الله بعض جهات البحث المتعلقة بصفات الله وما تدل عليه من الأحكام كما يراها الإمام العز، وأما ما تدل عليه أعيان الصفات من الإحكام فسأذكره عند كل صفة بعينها بإذن الله.

أنواع الصفات من حيث ما تدل عليه من الأحكام

قسم الإمام العز صفات الله تعالى إلى صفات سلبية وثبوتية، ثم قسم الثبوتية إلى صفات ذاتية -وهي صفات المعاني- وصفات فعلية، وقد ذكر هذه الأقسام مع ما تدل عليه من الأحكام قبل أن يبحث في دلالة أفراد كل نوع على حدة، حيث قال: "أوصاف الرب ضربان: سلبي، وإثباتي؛ فالسلبي كالقدوس والسلام والغني، ويذكرها الرب سبحانه تمدحا لنفسه وإعلاما لعباده، وترغيبا في الإعظام والإجلال."[٢]

ثم قال: "وصفات الإثبات ضربان: ذاتي وفعلي، وتُذْكَر صفات الذات إعلاما وترغيبا في الإجلال والمهابة، وتمدحا وترغيبا في الطاعة، وتحذيرا من المعصية، وتُذْكَر صفات الفعل للتمدح، والتمنن، والترغيب، والترهيب، والتعليم لأجل التعظيم"[٣].

---

[١]ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص١٣٣-١٣٤.
[٢]ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص ٢١٧.
[٣]ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص٢١٨-٢١٩.

ويلاحظ أن ما ذكره الإمام لكل نوعٍ من الصفات يكاد يكون متشابها مع الأنواع الأخرى على عكس بحثه-على ما سيأتي في موضعه- لكل صفة تفصيلاً؛ حيث يقل التشابه فيما تدل عليه كل صفة، ومع كثرة التشابه الواقع بين هذه الأنواع، إلا أن فيها نوعا من الإفتراق؛ فالصفات الثبوتية بنوعيها قد تذكر للدلالة على الترغيب في الطاعة، والترهيب من المعصية، وهو ما لا تدل عليه الصفات السلبية، كما أن الصفات الفعلية قد تذكر للتمنن على العباد، وهو ما لا تدل عليه كلٌّ من الصفات السلبية والذاتية، هذا وأنواع الصفات الثلاثة تشترك في كونها تذكر للإعلام، والتمدح، والترغيب في التعظيم والإجلال.

ذكر الصفات التي دل عليها العقل ليس للإعلام بها بل لفوائد أخرى

هذه قاعدة جليلة ذكرها الإمام العز في كتابه "الإمام"، وهي من بدائع القواعد المفيدة في استنباط المعاني والملح من النصوص الشرعية، وحاصلها: أنّه ليس كل ما يخْبِرنا به الشارع فمراده منه إعلامنا بذلك المخبر عنه، فضابط ما يخبرنا الله به لإعلامنا به هو كل أمر لا يعلم إلا بطريق الشرع، وأما ما يعلم بغير طريق الشرع -كطريق العقل والتجربة مثلا- فإخبار الشارع به لا يكون الغرض منه إعلامنا به، لأننا قد علمناه من غير طريق الشرع، أو يمكن لنا تحصيل العلم به من غير طريق الشرع وإن لم نعلمه بالفعل، بل يكون الغرض بذكره أمورا أخرى، وقد عبر الإمام عن هذا المعنى فقال: "إخبار الشارع عن ما يعلم بالعادة أو بالعقل أو بالحس، ليس الغرض منه الإعلام بذلك المخْبر عنه، بل به فوائد تنثني عليه"[1]، فالنبي عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات بالأصالة، لا العقليات والحسيات والتجريبيات، فذكْره للثلاثة الأخيرة يتضمن فوائد شرعيةً غير نفس الإعلام بها، والكلام واضح.

ومدخل هذه القاعدة في بحثنا في صفات الله، هو أن بعض صفات الله تعلم بالدليل العقلي، بحيث لا تتوقف معرفتنا لها على ورود الشرع بها، فورود ذكر هذه الصفات في الشرع -بناءً على هذه القاعدة- ليس الغرض منه الإعلام بهذه الصفات، بل لفوائد أخرى، وقد ذكر الإمام صفات الله المعلومة بالعقل كمثال على أحد هذه الفوائد؛ حيث قال في الفائدة الثامنة لذكر الشارع أمرا معلوما بغير طريق الشرع:"أن يذكر تمدحا، كتمدح الرب سبحانه بأوصافه التي دل عليها العقل، من الحياة

[1] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص١٦٢.

والعلم والقدرة والإرادة، وقد يذكر العلم والقدرة ترغيبا وترهيبا"[١]، فالإمام يرى أن ذكر هذه الصفات في الشرع ليس الغرض منه الإعلام بها، بل التمدح بها أو أي أمر آخر يصح قصده، وغالبا ما يعلم ذلك من خلال السياق وأمور أخرى ستأتي بعد قليل.

قاعدة في معرفة المراد من ذكر صفات الله تنبني على ما قبلها

ذكر الإمام العز قاعدة لغوية جليلة، يكثر استعمالها في خطاب الله بشكل عام، وفي أوصافه بشكل خاص، وهو ما يعنينا هنا، حيث قال:"قد يجاب الشرط من جهة اللفظ، بما لا يجوز أن يكون جوابا من جهة المعنى فيكون الجواب المعنوي أمرا يلازم اللفظ المجازى به"[٢]، أو يدل عليه السياق، مثاله قوله تعالى: {وإن يكذبوك فَقَد كُذبتْ رسلٌ من قَبلك } فاطر:٤ ،جوابه المعنوي فتأس بهم لأن معرفة المشاركة في المصائب سبب للتأسي"[٣]، وبعد أن قرر هذه القاعدة في فهم هذه الضروب من الكلام قال بما يخص أوصاف الله تعالى: "وكثيرا ما تقع هذه الضروب في أوصاف القديم سبحانه، كقوله: { فَإِذَا جاء أَجلُهم فَإن الله كان بِعباده بصيرًا} فاطر:٤٥، جوابه المعنوي: فإذا جاء أجلهم جزاهم بما عرفه منهم، فإن الجزاء بالإساءة والإحسان يتوقف على معرفتهما، فلما توقف على ذلك صار كأنه مسبب عنهما لتحقق التوقف"[٤]، نعم؛ كثيرة هي الآيات التي تكون فيها صفات الله وأسماؤه واقعة في جواب الشرط من جهة اللفظ، وإن لم تكن جوابا للشرط من حيث المعنى، والجواب المعنوي حينها كما نص إمامنا العز يكون ذا تعلق وثيق بصفة الله أو اسمه المذكور في الجواب اللفظي، سواء كان هذا الجواب المعنوي أمرا يلازم اللفظ المجازى به أو يدل عليه السياق، وعلى هذا فيكون المراد من ذكر صفة الله أو اسمه ليس خصوص المعنى ليعلمنا الله به، بل أمرا آخر، فهذه القاعدة تؤكد استعمال أسماء الله وصفاته للدلالة على بعض الأحكام والفوائد الشرعية، لأن إرادة معنى هذه الصفات فقط، يلزم منه عدم وجود جواب معنوي للشرط، وهو ما لا يجوز في اللغة بداهة.

تذكر صفات الله مناسبة لما قرنت به

---

[١] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص١٦٦.
[٢] في الأصل: يلازم اللفظ المجازي به، وفي طبعة الكتب العلمية: ملازما للفظ المجازي به، وكلاهما خطأ، والصواب ما أثبته، والله أعلم.
[٣] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص١٩٦.
[٤] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص١٩٦.

سواء أقلنا إن المراد من ذكر بعض أسماء الله وصفاته هو نفس معانيها، أم معانٍ ملازمة لها كما في القاعدة السابقة، وسواء أقلنا إن الغرض من ذكر اسماء الله وصفاته هو إعلامنا بها أم لفوائد أخرى، فإن هذه الصفات والأسماء لا بد أن تكون مناسبة للسياق الذي وردت فيه، بحيث يكون المعنى المراد منها -أيا كان- مناسبا للمعنى الذي يدور حوله السياق، وعلى هذا فالذي يدعي أن معنى هذه الصفة كذا وكذا، مع كون السياق لا يمت لهذا المعنى بصلة، فهذا يدل على كون المعنى الذي زعمه هذا الزاعم للصفة ليس صحيحا، فلعل المراد منها معنى آخر يصح إطلاقها عليه، أو معنى مجازيا لها، أو غير ذلك، ولقد قرر الإمام العز قاعدة مناسبة الصفات والأسماء للسياق الذي وردت فيه في كثير من المواضع، منها على سبيل المثال قوله تعليقا على قوله تعالى {وإِن تَغْفِر لَهم فَإِنك َأَنتَ الْعزِيز الْحكِيم}المائدة: ١١٨، قال: "المختار في الصفات الواردة في القرآن أن تكون مناسبة لسياق ما قرنت به، وقد أشكل على ذلك هذه الآية، حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرها لسخافة عقله، وكان يقرأ: (فإنك أنت الغفور الرحيم) حتى حبس وضرب سبع درر"[١]، ثم جاوب عن هذا الإشكال بإظهار مناسبة الإسمين الكريمين لسياق الآية فقال: "العزيز، معناه: الممتنع من المكروه، ومعناه أيضا: الذي لا نظير له، ومعناه: النفيس، والمراد بالعزيز ها هنا: الذي لا نظير له، فالمعنى: وإن تغفر لهم فإنك أنت الذي لا نظير لك في غفرانك وسعة رحمتك، فإنك أولى من رحم، وأجدر من غفر وستر، والحكيم الذي لا يفعل شيئا إلا في مستحقه، وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم"[٢]، ثم علق على صنيعه هذا –وهو إظهار مناسبة الإسمين لسياق الآية- فقال: "ومما يؤيد أنه لا بد من الربط بين هذه الصفات وما قرن بها: أن بعض العرب سمع رجلا يقرأ: {والسارِقُ والسارِقَةُ فَاقْطَعواْ َأَيديهما}إلى قوله:{ والله عزِيز حكِيم}المائدة:٣٨، فقرأ: والله غفور رحيم، فقال: هذا إغراء بالسرقة، وقرأ القارئ:والله عزيز حكيم: فقال: هذا كلام الرب، عز فقطع وحكم."[٣]

وقال الإمام العز أيضا في سورة الناس، وما وقع فيها من ذكر ثلاثة أسماءٍ للهِ تعالى على وجه استعاذة الناس بها من الشيطان؛ قال: "أسماء الله إنما يذكر منها في كل موضع ما يناسب سياق ذلك المعنى، فما وجه مناسبة الرب، والملك، والإله للاستعاذة؟"[٤]، ثم جاوب عن وجه المناسبة هذا فقال:

---

[١]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١١٥- ١١٦.
[٢]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١١٥- ١١٦.
[٣]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص ١١٥- ١١٦.
[٤]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص ٢٦١.

"هذه الأسماء مناسبة من جهة أن المصلح والملك والمعبود يناسب أن يلطف بمن أصلحه أو ملكه أو عبده، فيكفيه شر الأشرار."[١]

ويرى الإمام أن الغالب الأكثر في صفات الله في القرآن أن تأتي مناسبة لما قرنت به من الأحكام، سواء أكانت هذه المناسبة ظاهرة، أم خفية لا تدرك إلا بنوع من النظر والإستنباط، حيث يقول في ذلك: "وقل أن توجد صفة من هذه الصفات، إلا وهي مناسبة لما قرنت به من الأحكام؛ حاثة أو زاجرة عليه، ولكن تلك المناسبة والربط تارة تكون ظاهرة جلية، وتارة تكون باطنة خفية"[٢].

معرفة صفات الله كافية ومغنية عن كل ترغيب وترهيب

قال الإمام العز في معرض كلامه عن طرق حث الله لعباده على فعل الخير: "وكما حث على طاعته بما رتب عليها من الخير العاجل والآجل، فكذلك حث عليها بما ذكره في كتابه من صفاته، فإنه ذكرها لعباده ليعرفوها، ويعاملوه بما يناسبها من الأحوال والأقوال والأعمال، وصف نفسه بالربوبية ليعبدوه، وبالكمال ليمجدوه، وبالجلال ليوقروه، وبالإفضال ليشكروه، وبالجمال ليحبوه..."[٣]، ثم قال بعد هذا الكلام بقليل:"فلو عرفه عباده حق معرفته لم يحتاجوا إلى ترغيب ولا ترهيب، بل كانوا يبتدرون أمره تشريفا بطاعته واجتناب معصيته، وكذلك لو عرفوا نصحه لهم، وبره إليهم، لم يقتصروا إلى أن يحثهم بمدح الأفعال عليها، ولا أن يزجرهم بذمها عنها"[٤].

---

[١]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص ٢٦٢.
[٢]ابن عبد السلام،ال**إشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٢٠٦.
[٣]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٢٠٦.
[٤]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٢٠٧.

المطلب الثاني: الصفات السلبية

قد مر معنا في التمهيد كلام الإمام العز حول الأوصاف التي يجب سلبها عن الله تعالى، وهي كل صفة فيها نقص، وكل صفة لا كمال فيها ولا نقص لأن الله لا يتصف إلا بأوصاف الكمال المحض، فالإمام يقول مثلا في كلامه عما يجب معرفته من العقائد: "معرفة ما يجب سلبه عن ذاته من كل عيب ونقص، ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان"[1]، وعلى هذا فلا نتوقف في نفينا للنقائص عن الله على ورود نص خاص في النفي عن كل نقص، لأنه ليس كل ما هو نقص قد نزل بنفيه نص من الشارع، فالشارع نفى عن نفسه بعض النقائص نفيا خاصا كالولد والشريك والنوم، ونفى ما سوى ذلك من كل نقص يتصور نفيا عاما ككثرة تسبيحه لنفسه وتقديسه لها ونفي المثيل والكفؤ وغير ذلك.

في أن أوصاف السلب كمالٌ لله

يرى الإمام أن الكمال والنقص نقيضان؛ فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، فنفي النقص إثبات للكمال، وإثبات الكمال نفي للنقص، حيث يقول في ذلك: "من سلب شيئا فقد أثبت ضده، وأضداد صفات النقص صفات الكمال، فمن نزهه فقد أثبت صفات الكمال"[2]، فلك أن تقول إن تنزه الله عن أوصاف النقص راجع إلى اتصافه بأوصاف الكمال، فالذي ينفي عن الله النقص يكون نفيه نابعا من اعتقاد كمال لله يوجب ثبوته دفع هذا النقص والعيب الذي نفاه، وانطلاقا من هذا الأصل يرى الإمام العز أن تنزيه الله كما يكون بنفي النقص عنه يكون كذلك بإثبات صفات الكمال له، لأن من أثبت لله صفات الكمال فقد نفى عنه ضدها وهي صفات النقص والسلب، فيقول في ذلك في معرض شرحه لمعنى التسبيح:" التسبيح: هو السلب والتنزيه، فتارة يكون بسلب صفات النقص، وتارة بإثبات صفات الكمال"[3]، وعلى هذا فليس سلب النقص هو نوع من إثبات الكمال لله فحسب، بل إن نفس إثبات الكمال هو نوع من أنواع التنزيه والسلب، لأنك مهما أثبت كمالا فقد نفيت ما يضاده من النقص والعيب، وبهذا تعلم أن تنزيه الأكابر لله ليس تنزيه تعطيل، بل تنزيه لازم عن اعتقاد ثبوت الكمال.

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ج١/ص ١٣٤

[2] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن**، ص١٨٦.

[3] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن**، ص١٨٦.

أوصاف السلب نوعان:

عقد الإمام العز فصلا بين فيه أنواع الحمد الثابته لله فكان مما قاله: إن مدح الله ضربان: مدح بالنفي، ومدح بالإثبات، ثم بين أن المدح بالنفي نوعان أيضا:

- "أحدهما: مدح بنفي العيب والنقص، كالمدح بقدس القدوس، وهو الطاهر من كل عيب ونقص، وكالمدح بسلامة السلام من جميع الحوايج والآفات.
- النوع الثاني: مدحه بنفي مثل كماله عمن سواه، وهو ضربان:

- أحدهما: مدح بنفي بعض صفاته عن غيره، كقوله "لا إله إلا الله"، "إن الحكم إلا لله"، أثبت لنفسه الإلهية والحكْم، ونفاها عن سواه.

- الثاني: مدحه بنفي مثل جميع صفاته عمن سواه، كقوله: {ولَم يكُن لَه كُفُوًا أَحد} الإخلاص:٤ ، معناه لا يساويه أحد في ذاته ولا في صفة من صفاته، وكذا قوله:{ لَيس كَمثْله شَيء }الشورى:١١، معناه: ليس مثله شيء في ذاته ولا في شيء من صفاته."[١]

وقد عبر الإمام عن هذين النوعين من النفي والسلب بعبارة موجزة جامعة، فقال: "من أوصافه: السلب، وهو ضربان:

- أحدهما: سلب النقص والعيب وسمات الحدث.
- والثاني: سلب المشارك في الذات والصفات والتصرفات"[٢]، ثم أخذ بذكر الأدلة القرآنية على هذين النوعين من السلب بشيء من التوسع، أحجمت عن ذكرها خوف الإطالة، وهذا الضرب الثاني من أوصاف السلب هو حاصل صفة الوحدانية التي يذكرها الأشاعرة في ضمن الصفات السلبية

---

[١] ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٢١٥-٢١٦.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٦٩.

الخمسة[١]، حيث يقول الإمام السنوسي في معرض ذكره للصفات السلبية: "والوحدانية: أي لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله."[٢]

وتقسيم الإمام العز الصفات السلبية -في هذا الموضع- إلى ضربين موافق لتقسيم الإمام الآمدي تقريبا، وإن كان الإمام الآمدي لم ينص على هذا التقسيم صراحة؛ فالإمام العز لم يذكر أن الصفات السلبية خمس صفات، بل أرجعها إلى ضربين: الأول: سلب العيب وسمات الحدث، والثاني: سلب المشارك؛ أي وحدانيته تعالى، وعلى هذا فالإمام العز يدرج كلا من صفة القدم والبقاء والقيام بالنفس ومخالفة الحوادث في الضرب الأول، وصفة الوحدانية في الضرب الثاني-، فبالنسبة إلى الضرب الأول يمكننا أن نقول إن سلب سمات الحدث عند الإمام العز يقابل صفة مخالفة الحوادث، وإن سلب العيب عنده يقابل كلا من صفة القدم والبقاء والقيام بالنفس، أو نقول إن صفة القدم والبقاء ومخالفة الحوادث والقيام بالنفس داخلة عنده في سلب سمات الحدث على الحقيقة، إذ إن عدم القدم والبقاء من جهة، والإحتياج إلى المحل والمخصص من جهة أخرى كلها من سمات الحدث وأخص أوصافه، وبناءا على ذلك أدرج الإمام العز جميع الصفات السلبية -ما عدا الوحدانية- في الضرب الأول، وهو سلب سمات الحدث عن الله تعالى، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بنفي التشبيه؛ إذ اتصاف الله بسمات الحدث يعني مشابهته لها في هذه الأوصاف، فسلب سمات الحدث هو نفسه نفي التشبيه.

وكذلك الإمام الآمدي لم يذكر أن الصفات السلبية خمس صفات، بل بحث في ما يجب نفيه عن الله في مبحثين[٣]:

- الأول: في إبطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى، ذكر في بدايته أن الله تعالى لا يشبه شيئا من الحادثات، وبناءا على ذلك نفى أن يكون له أول أو آخر، ونفى كونه في جهة أو مكان أو زمان، ونفى عنه الجوهرية والعرضية والجسمية، ونفى أن يحل في محل، أو أن تحل فيه الحوادث.

---

[١] الصفات السلبية الخمسة هي: أولا: القدم: وهي عدم أولية الوجود، ثانيا: البقاء: وهي عدم آخرية الوجود، ثالثا: مخالفة الحوادث: وهي عدم مماثلة الحوادث له مطلقا؛ لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، رابعا: قيامه بنفسه: وهي عدم افتقاره إلى محل أو مخصص، خامسا: الوحدانية: أي لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، انظر: البيجوري، إبراهيم، **حاشية البيجوري على متن السنوسية**، الطبعة الثالثة، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥، ص١٧-١٩.

[٢] ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي**، الطبعة الاولى، بيروت:دار الكتب العلمية، ٢٠٠١، ص١١٧.

[٣] انظر: الآمدي، علي أبو الحسن،**غاية المرام في علم الكلام**، الطبعة الأولى، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، (٢٠٠٩)، ص١٦٧، ١٨٨.

• الثاني: في وحدانيته سبحانه وتعالى، وهكذا ترى أن الإمام الآمدي أيضا قد أدرج كل الصفات السلبية-ما عدا الوحدانية- في مبحث نفي التشبيه وما لا يجوز، ولعل الإمام العز قد تابع شيخه في هذا التقسيم وإن كان شيخه لم ينص عليه صراحة.

وليس بياني لكيفية إرجاع الإمام العز للصفات السلبية إلى الضربين السابقين هو بهدف إثبات أنه لا يخالف الاشاعرة في الصفات السلبية، فالخلاف في التقسيم والتبويب لا يعتبر خلافا أصلا، ولو كان هدفي ذلك لاستعنت بالنصوص الصريحة التي ذكرها الإمام العز في غير الموضع السابق، ويكفي هنا أن نذكر نصا جامعا للإمام في الصفات السلبية، ثم نورد نصا آخر لأحد أئمة الأشاعرة المشهورين، حيث قال الإمام العز فيما يجب لذات الله من أوصاف السلب: "معرفة ذات الله سبحانه وتعالى وما يجب لها من الأزلية، والأبدية، والأحدية، وانتفاء الجوهرية والعرضية والجسمية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتوحد بذلك عن سائر الذوات"[1]، وفي المقابل فقد قال الإمام العارف بالله أحمد بن زروق الفاسي[2]: "صفات النفس ستة: الوجود، والوحدانية، والقدم، والبقاء، وأنه قائم بنفسه، وأنه مخالف للحوادث"[3]، فالأزلية عند الإمام العز تقابلها صفة القدم عند الإمام زروق، والأبدية تقابلها صفة البقاء، والأحدية والتوحد يقابلهما صفة الوحدانية، وانتفاء الجوهرية والعرضية والجسمية تقابلها صفة المخالفة للحوادث؛ إذ الجوهرية والعرضية والجسمية من سمات الحوادث، والإستغناء عن الموجب والموجد يقابله صفة القيام بالنفس؛ إذ من قام بنفسه استغنى عن كل ما سواه، فلم يحتج إلى غيره ليوجده، أو يوجِب اتصافه بصفة معينة، وبهذا تظهر المطابقة التامة بين آرائه وآراء الأشاعرة في باب الصفات السلبية.

الأوصاف السلبية من حيث التخلق بها وثمرة معرفتها

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج١/ص١٣٣.

[2] هو أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، كنيته أبو العباس، واشتهر بزروق، ويلقبه العلماء بـ "محتسب العلماء والأولياء"، ولد يتيما في فاس سنة ٨٤٦هـ، وهو من أكابر العلماء الصوفية؛ الجامعين بين الشريعة والحقيقة، له مؤلفات كثيرة معظمها في التصوف، وأهمها قواعد التصوف، وشرح الحكم العطائية، توفي سنة ٨٩٩هـ. انظر: مقدمة تحقيق كل من: ابن زروق، أحمد، **قواعد التصوف**، الطبعة الأولى،بيروت: دار وحي القلم،(٢٠٠٤)، ص٧-١٤. ابن زروق، أحمد ، **شرح عقيدة الإمام الغزالي**، دار الكرز، الطبعة الأولى(٢٠٠٧)، ص١٨-٢١.

[3] ابن زروق، **شرح عقيدة الإمام الغزالي**، ص٤٦.

قرر الإمام أن لجميع هذه السلوب ثمرات يمكن تحصيلها بمعرفتها وملاحظتها، ولكن لا يمكننا التخلق بجميعها لاختصاص بعضها بالله، حيث يقول في ذلك:"أما ثمرة ملاحظة هذه السلوب والتوحدات:فنقابل كل واحد منها بما يناسبه ويليق به، من تذلل، وتوكل، ومحبة، ومهابة، وغير ذلك مما يناسب كل واحدة منهن، وأما التخلق بمقتضى السلوب، فلا يمكن أن نتخلق بجميعها، لاختصاص بعضها بالإله،ونتخلق منها بما يمكن على حسب الإمكان، كنفي الظلم، ونفي إرادة الظلم، وكالقدوس والسلام، المأخوذين من الطهارة من العيوب، والسلامة من النقائص، وذلك بتطهير ظواهرنا وبواطننا من الذنوب والمخالفات، فإن ذنوبنا من أكبر عيوبنا، وبأن نسلم قلوبنا من الشك والشرك والشبهات، اقتداء بإبراهيم عليه الصلاة والسلام: { إِذْ جاء ربه بِقَلْبٍ سليمٍ} الصافات:٨٤، وقال:{ يوم لا ينفَع مالٌ ولا بنُون* إِلا من أَتَى الله بِقَلْبٍ سليمٍ} الشعراء:٨٨، فنبدأ بالتطهير من المحرمات لقوله تعالى:{ وذَروا ظَاهر الإِثْمِ وباطنَه}الأنعام:١٢٠، ثم من المكروهات، ثم من الشبهات، ثم من فضول المباحات، ثم من كل شاغل يشغل عن رب الأرض والسماوات"[١]، فالإمام هنا يجعل خمسة مراتب للمتخلقين بالممكن من الأوصاف السلبية، وكلها كسبية، بحيث يتدرج المسلم في هذه المراتب شيئا فشيئا إلى أن يصل إلى أعلى المراتب وهي أن تأتي الله بقلب سليم عما سواه، وهي المرتبة المشار إليها بقوله تعالى عن سيدنا إبراهيم:{ إِذْ جاء ربه بِقَلْبٍ سليمٍ} الصافات:٨٤.

وبما أن الصفات السلبية عند الإمام العز ترجع إلى ضربين، فإنني سأعرضها بناءا على ذلك، فأبحث أولا في الوحدانية والتوحيد، ثم ثانيا في التشبيه والمشبهة، والله الموفق للرشاد.

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٧٢.

أولا: الوحدانية والتوحيد

عقد الإمام العز فصلا في التوحيد، حيث قسمه إلى توحيد قديم، وآخر حادث، وجعل تحت كل واحدٍ من النوعين أضرباً عدة، فقال:

"التوحيد ضربان:

- أحدهما قديم، وهو ضربان:

- أحدهما: معرفة الله بتوحده وتَفرده بكل وصفٍ ذاتي، أو سلبي، أو فعلي، عرفه العباد أو جهلوه، إذ لا يحصي أحد ثناءًا عليه.

- الثاني: شهادته لنفسه بالتوحيد المذكور"[1].

وعلى هذا فالوحدانية هي توحد الله وتَفرده بكل وصفٍ ذاتي، أو سلبي، أو فعلي، وهو الذي عبر عنه في موضع آخر بـ "سلب المشارك في الذات، والصفات، والتصرفات"[2]، ويلاحظ أن الضرب الأول من التوحيد القديم راجع إلى علم الله القديم بوحدانيته، والضرب الثاني راجع إلى كلام الله المتعلق بما تعلق به علمه من وحدانيته.

ثم تعرض الإمام للتوحيد الحادث فقال:

- وأما التوحيد الحادث فأضرب:

- أحدها: معرفتنا بما أطلعنا عليه من توحده، وأرشدنا إليه من تفرده.
- الثاني: إيماننا بذلك التوحد.
- الثالث: اعتقادنا لذلك التوحد.
- الرابع: إيماننا بمتعلق ذلك الاعتقاد.
- الخامس: تلفظنا بما عرفناه من ذلك التوحد.
- السادس: نُطْقُنَا باعتقاد ذلك التوحد."[3]

وبعد أن أنهى إمامنا ذكْر هذه الأضرب، أخذ يذكر تفاوتها في الأفضلية والثواب، فقال: "فالمعرفة أعلى من الاعتقاد، والإيمان المبني عليها أشرف من الإيمان المبني على الاعتقاد، والتلفظ

[1] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٧٠.
[2] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٦٩.
[3] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال**، ص٧٠-٧١.

المرتب عليها أفضل من التلفظ المرتب على الاعتقاد"[١]، فالمعرفة هي التصديق عن دليل ونظر، والإعتقاد هو التصديق تقليدا من دون استدلال ونظر، ولهذا كان الإيمان بالتوحيد المبني على المعرفة أفضل من المبني على الإعتقاد، وكان التلفظ بالتوحيد المبني عليها أفضل من التلفظ المبني على مجرد الإعتقاد، وذلك أن ما بني على دليل ونظر أرسخ وأمكن، وأبعد عن التقلب والتشكك.

التخلق بما عرفناه من التوحيد

بعد أن ذكر الإمام أضرب التوحيد الستة الحادثة، قال إن الضرب السابع من التوحيد الحادث هو معاملتنا له بمقتضى ما عرفناه من التوحيد، وقد بين الإمام ما يقتضيه هذا التوحيد من المعاملة، فقال:"معاملته بمقتضى توحيده: بأن لا نعبد غيره؛ إذ لا إله سواه، ولا نتوكل إلا عليه؛ إذ لا مفزع إلا إليه، ولا نحب أحدا كحبه؛ إذ لا جمال كجماله، ولا نجل أحدا كإجلاله؛ إذ لا نظير لكماله، ولا نشكر احدا كشكره؛ إذ لا منعم غيره، ولا نرجو إلا إحسانه؛ إذ لا محسن سواه، ولا نرهب إلا سلطانه؛ إذ لا ملجأ إلا إليه، وكذلك معاملته بمقتضى سائر صفاته؛ من التخضع لعظمته، والتذلل لعزته."[٢]

ثم ذكر الإمام نوعا من أنواع معاملة الله بمقتضى توحيده، وقال إن هذا النوع مما اختلف العلماء في وجوبه؛ فمنهم من أوجبه ومنهم من لم يوجبه، حيث قال: "وكذلك تفريده وتوحيده بسائر الأقوال والأعمال، حتى لا نحاف بأحد سواه، وفي وجوب هذا التوحيد خلاف بين العلماء."[٣]

ما تدل عليه كلمة التوحيد من الفوائد والأحكام

يرى الإمام أن كلمة التوحيد وهي:لا إله إلا الله، تدل لوحدها على التكليف، فكل من سمع النبي - مثلا- يدعو إلى "لا إله إلا الله" يعلم أنه مكلف من قبل هذا الإله بعبادته، فكلمة التوحيد كافية للدلالة على التكليف بعبادة الله بحيث أن كل من سمعها وفهمها، فقد تعلق التكليف به، وقد بين الإمام هذا المعنى فقال:"كلمة التوحيد تدل على التكليف الواجب والحرام[٤]؛ إذ معناها: لا معبود بحق إلا الله،

---

[١]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**، ص٧٠-٧١.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص٧٠-٧١.
[٣]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص٧٠-٧١.
[٤]الواجب والحرام صفتان للتكليف، وليسا مجرورين بشيء.

والعبادة هي الطاعة مع غاية الذل والخضوع، فقد نص بالإستثناء على أنه مستحق لهما"[١]، وبيان دليله هو أن الإله هو المعبود، وهذا ظاهر، فمعنى كلمة التوحيد على هذا هو: لا معبود إلا الله، ولكن الناس قد اتخذت معبودات كثيرة من أصنام ونجوم وغيرها، وعلى هذا فمعنى كلمة التوحيد: لا معبود بحق إلا الله؛ أي أنه هو فقط المستحق للعبادة من الناس، وإذا كان مستحقا لها فهذا يعني أنها واجبة عليهم.

وهنا أمر آخر؛ وهو هل تدل كلمة التوحيد أيضا على تحريم عبادة غيره، أم أن تحريم ذلك مأخوذ من آيات أخرى غير كلمة التوحيد؟، قال الإمام العز بخصوص هذه المسألة: وأما نفيهما[٢]عما عداه فيجوز أن يكون حكما بتحريم ذلك في حق غيره، وهو الظاهر، ويجوز أن يكون إخبارا عن النفي الأصلي، ويكون تحريمهما في حق غيره مأخوذا من قوله تعالى{أَمرَ أَلا تَعبدوا إِلا إِياه}(يوسف: من الآية ٤٠)، أو مأخوذا من الإجماع[٣]، فالإمام يرجح كون نفي استحقاق غير الله للعبادة يدل دلالة ظاهرة على تحريمها، ولكنها غير قطعية في إفادة التحريم، ولذلك جوز أن يكون التحريم مستفادا من آيات أخرى، أو من الإجماع على تحريم ذلك.

---

[١]ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق:محمد إسماعيل، بيروت:دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،(٢٠٠٥)، ص٤٨.

[٢]أي الذل والخضوع المقرونان بالطاعة -وهو معنى العبادة-، ونفيهما حصل بنفي الإلوهية عما سوى الله، وهو النفي الموجود في كلمة التوحيد.

[٣]ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، طبعة دار الكتب العلمية، ص٤٨.

التشبيه والمشبهة

لقد كان موقف الإمام العز من التشبيه والتجسيم واضحا صريحا، حيث رفضه رفضا مطلقا وبدع كل قائل به، ولا أدل على ذلك من رده العنيف على بعض المشبهة الحشوية الذين كانوا في عصره؛ حيث كتب في الرد عليهم رسالة "الملحة في اعتقاد أهل الحق"، ومما جاء فيها:"ومن أنكر المنكرات: التجسيم والتشبيه،ومن أفضل المعروف: التوحيد والتنزيه"[١]، وقال أيضا في نفي التشبيه والتجسيم عن الله: "ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود ولا مقدر، ولا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء"[٢]، وقال في نفي الجهة والمكان عنه تعالى:"ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات،كان قبل أن كوّن المكان ودبر الزمان، وهو الآن على ما عليه كان"[٣]، فكما أن الله كان كاملا بصفاته أزلا، فكذلك يبقى على ذلك أبدا، لا يتقيد لا بالزمان ولا بالمكان؛ لأنهما من خلقه، وكما كان ولا مكان، فكذلك بعد خلقه للمكان، فالمكان ظرف لمخلوقاته لا له، وإلا كان قديما معه -تعالى الله عن ذلك-.

ومع أن المنهج العام للإمام العز هو تأويل كل نص قد يتَوهم منه نسبة النقص إلى الله[٤]، فإنه خالف منهجه التأويلي في موضعٍ واحد في رسالته التي رد فيها على المجسمة، حيث قال بتفويض معنى الإستواء إلى الله من دون أن يذكر معناه التأويلي كما هو عادته في أغلب المواضع، صحيح أن التفويض طريق معتبر عند السادة الأشاعرة يسير عليه بعضهم، إلا أن المستغرب هو عزوف الإمام عن التأويل مع أنه الخط العام الذي سار عليه في كل المواضع وله فيه القدم الراسخة[٥]، حيث قال: "استوى على العرش المجيـد، على الوجه الذي قاله، بالمعنى الذي أراده،استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال"[٦]، فهو فوض العلم بمعنى الإستواء مع تنزيه الله عما قد يتوهمه بعض المشبهة من كون هذا الإستواء بمماسة، واستقرار، وانتقال، وغير ذلك من المعاني الفاسدة، وبعد أن ذكر الإمام في النص السابق تنزيه الله عما توهمه بعض المجسمة من معنى

---

[١] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١٧.
[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١١.
[٣] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١١.
[٤] كما سيظهر في مطلب: أوصاف الله المجازية، وعلى العموم فالإمام العز قد مارس التأويل في جميع كتبه إلا في موضع واحد، هو المذكور في الأعلى، بل إن كتابه الإيجاز في بعض أنواع المجاز من أكثر الكتب التي احتوت على تأويل النصوص وفق أصول وقواعد البلاغة العربية.
[٥] والإمام العز في غير رسالة الملحة قام بتأويل الإستواء وليس تفويضه، انظر: مطلب أوصاف الله المجازية .
[٦] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١١-١٢.

الإستواء، عقب على ذلك معرضاً بالمجسمة بقوله: "فتعالى الله الكبير المتعـالُ عما يقوله أهل الغي والضلال، بل لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته"[١]، فالعرش مخلوق كغيره من المخلوقات، وهو لولا إمداد الله له بالإيجاد، ثم الإمداد لانعدم، وأصبح هباءً منثورا، فكيف يتصور البعض أن الله مستقر عليه بعد ذلك، بل العرش مستقر بإقرار الله له، وحملته محمولون بلطف قدرته تعالى، والله تعالى كامل أزلا، لا يتوقف كماله على عرش ولا غيره، إذ لو توقف كماله على العرش لكان ناقصا في الأزل مستكملا لذاته بخلقه-تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-.

آثار معرفة عدم مشابهة شيء لله تعالى

ومن بديع كلام الإمام العز أنه جعل للعبد حظا من اعتقاده بنفي الشبيه عن الله فقال: "وينبغي ان تكون آثار محبته أشد من آثار كل محبة وأعظم، وألا يشبهها شيء كما أن المحبوب بها لا يشبهه شيء وهو السميع البصير"[٢]، ونستطيع أن نقيس على المحبة المنصوص عليها في كلام الإمام غيرها من الأمور، فيجب أن يكون خوفنا من الله أعظم من كل ما سواه، بحيث لا يشبه خوفنا منه خوفنا من غيره، كما أنه تعالى لا يشبهه غيره، ويجب أن يكون أدبنا مع الله ومن والاه لا يشبهه شيء، كما أنه تعالى لا يشبهه شيء، إلى غير ذلك من أصناف الطاعات والقربات في جميع المجالات، فلا نوالي حزبا كحزبه، ولا أنصارا كأنصاره، بل نجعل ولايتنا لهم ولكل مؤمن أعظم من كل موالاة، كما أنه تعالى أعظم من كل ما سواه، وهذا كلام من الإمام العز في غاية النفاسة؛ من تحقق به أصبح خالصا مخْلَصا لله تعالى، فرد في عبوديته كما أن الله تعالى فرد في ألوهيته[٣].

تحليل الإمام العز للمشبهة وأوصافهم

تعرض الإمام العز في رسالته "الملحة" إلى المشبهة وبعض أوصافهم التي يتلبسون بها، وقد قسمهم إلى ضربين فقال: "والحشوية المشبهة: الذين يشبهون الله بخلقه ضربـان :

---

[١] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق** ص١١-١٢.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص١٠٣.
[٣] وهذا مقام سيد الوجود سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا؛ إذ هو أفضل الخلق على الإطلاق، كما سيأتي في فصل النبوات.

- أحدهما: لا يتحاشى من إظهار الحشو، { ويحسبون أنهم على شيءٍ ألا إنهم هم الكاذبون } المجادلة:١٨.
- والآخر: يتستر بمذهب السلف؛ لسحت يأكله، أو حطامٍ يأخذه؛

أظهروا للناس نسكا   وعلى المنقوش داروا[١]

{ يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم} النساء:٩١"[٢]، ومراد الإمام العز من ذكر بيت الشعر والآية هو أن المشبهة إنما يتسترون بمذهب السلف لكي يستروا على فضائح عقائدهم ومفاسدها بحيث يأمنون من تعنيف الناس عليهم، وإلا فالأصل أن يسموا أنفسهم مشبهة أو مجسمة كما هي حقيقة حالهم، ولكن العلماء الراسخين كالإمام العز لا تهمهم الألقاب والتسميات بقدر حقيقة المعاني والمعتقدات، وينفي الإمام أن يكون مذهب السلف هو نفس مذهب المشبهة، فيقول: "ومذهب السلف: إنما هو التوحيد والتنزيه، دون التجسيم والتشبيه، وكذلك جميع المبتدعة: يزعمون أنهم على مذهب السلف؛ فهم كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى *** وليلى لا تقـر لهم بذاكا"[٣].

ويبين الإمام بعض أساليب المشبهة الخبيثة في التستر على معتقداتهم الحقيقية، تحت غطاء التسمي بمذهب السلف، وهو أنهم إذا دعوا إلى التصريح بالتنزيه ونفي التجسيم، امتنعوا عن ذلك وأمروا بالسكوت بدعوى أن السلف لم يتكلموا بهذا الكلام، وهذا دليل على إضمارهم للعقائد الفاسدة، وإلا لتكلموا بالحق كما تكلموا به في غير مسائل التجسيم، حيث يقول الإمام عن هؤلاء المتسترين بمذهب السلف: "ولولا خبث في الضمائر، وسوء اعتقـاد في السرائر{يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول}النساء:١٠٨، وإذا سئل أحدهم عن مسألة من مسائل الحشو: أمر بالسكوت عن ذلك، وإذا سئل عن غير الحشو من البدع: أجاب فيه بالحق!! ولولا ما انطوى عليه باطنه من التجسيم والتشبيه لأجاب في مسائل الحشو بالتوحيد والتنزيه"[٤]، ثم وصف الإمام هؤلاء المتسترين بمذهب السلف أنهم صناع فتن؛ يظهرون كل فينة

---

[١] هذا البيت لمحمود الورّاق المتوفى في حدود سنة مئتين وثلاثين للهجرة، وهو موجود في العقد الفريد ٢١٦/٣.
[٢] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٦-١٧.
[٣] ا ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٦-١٧.
[٤] ا ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٨-١٩.

وأخرى بنفس مسائل الحشو الممقوتة، فقال: "ولم تزل هذه الطائفة المبتدعة: قد ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا:{ كُلما أَوقَدواْ نَارًا للْحربِ أَطْفَأها الله ويسعون في الأرضِ فَسادًا والله لا يحب الْمفْسدين}المائدة:٦٤، لا تلوح لهم فرصـة إلا طاروا إليها، ولا فتنة إلا أكبوا عليها، وأحمد بن حنبل وفضـلاء أصحابه وسائر علماء السلف برءاء إلى الله مما نسبوه إليهم واختلقوه عليهم."[١]

ثم بين الإمام أن هؤلاء المشبهة لا يستمعون إلى الأدلة العقلية، ولا يقبلون بالعقل شاهدا على أمور العقائد، مع أن الله قد عدل العقل وقبل به شاهدا، حيث قال معللا عدم استدلاله عليهم بالأدلة العقلية: "وإنما لم يستَدل بـالعقل على القوم؛ وكفى به شاهداً: لأنهم لا يسمعون شهادته! مع أن الشرع قد عدل العقل وقبِل شهادتَه، واستدلّ به في مواضع من كتابه:

- كالاستدلال بالإنشاء على الإعادة.
- وكقوله تعالى: { لَو كَان فيهما آَلِهةٌ إِلا الله لَفَسدتَا}الأنبياء:٢٢.
- وقوله تعالى:{ وما كَان معه من إِلَهٍ إِذًا لذَهب كُل إِلَهٍ بِما خَلَقَ ولَعلا بعضهم علَى بعضٍ }المؤمنون: ٩١.
- وقوله:{أَولَم ينظُرواْ في ملَكُوت السماوات والأَرضِ وما خَلَقَ الله من شَيءٍ} الأعراف: ١٨٥.

فيـا خيبة من رد شـاهداً قبله الله، وأسقط دليلاً نصبه الله، فهم يرجعون إلى المنقول، فلذلك استدللنا بالمنقول وتركنا المعقول؛ كميناً: إن احتجنا إليه أبرزناه، وإن لم نحتج إليه أخرناه"[٢]، ثم ذكر الإمام الأسباب التي جعلت هؤلاء القوم يتكلمون بمثل هذا الكلام الفاسد، وينتهجون هذا النهج الجامد، حيث قال: "وإنما أُتي القوم: من قبل جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وسخافة العقل، وبلادة الذهن"[٣]، فهم سببان إذن:

- الأول: جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لا من جهة الحفظ، بل من جهة أصول الفهم الشرعي الصحيح، فإنه لا يفهم الكتاب والسنة حق الفهم إلا الراسخون في العلم، فرب مبلغٍ أوعى من سامع.

---

[١]ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٩.
[٢]ا ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢١-٢٢.
[٣]ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢٣.

- الثاني: سخافة عقولهم وبلادة أذهانهم، وهذا يتجلى في نفورهم من أدلة العقل وشهادته، مع أن الله قبل العقل شاهدا عليه، وعلى صحة دينه.

المطلب الثالث: الصفات الذاتية

التمهيد:

ذكر الإمام العز أنه يجب لله سبع صفات ذاتية، هي نفسها صفات المعاني عند الأشاعرة، فقال فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد:"معرفة صفات الذات، وشعبها سبعة: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام"[١]، وعن سبب تسميتها بصفات الذوات قال: "ويعبر عن هذه الصفات بصفات الذوات، لأنها قائمة بذاته ليست بخارجة عنها"[٢]، وسنبين كل صفة من هذه الصفات السبع بعنوان منفصل، ونبحثها من أوجه البحث الثلاثة التي تكلمنا عليها في تمهيد الفصل.

أقسام تعلقات الصفات وأنواعها

ذكر الإمام أن من خصائص صفات الذات أنها متوحدة عن غيرها بأمور؛ منها عموم تعلقاتها، حيث قال:"وأما صفات الذات: فمتوحدة بالأزلية والأبدية والأحدية، والاستغناء عن الموجب الموجد، وبالتقديس عن الشبيه والنظير، مع عموم تعلقاتها وشمول مدركاتها"[٣]، فكل صفة من صفات الذات متعلقة بكل ما من شأنه أن تتعلق به على سبيل الشمول، ثم ذكر الإمام ما تتعلق به كل صفة، فقال:

- "فالعلم والكلام متعلقان بكل واجب وممكن ومستحيل، على سبيل التعميم والتفصيل.
- والقدرة والإرادة متعلقان بكل منحصر في حيز الإمكان.
- والسمع متعلق بكل مسموع خفي وجلي.
- والبصر متعلق بكل الموجودات؛ قديم، وحادث، من ذوات أو صفات؛ جليات أو خفيات.
- ولا تعلق للحياة بحال."[٤]

وكما هو ظاهر فليست الصفات على مستوى واحد في تعلقها من حيث العموم والخصوص، فبعضها أعم من بعض، وقد ذكر الإمام مراتبها في ذلك فقال:"وأعمها تعلقا العلم والكلام، وأخصها

---

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص٦٥-٦٦.

[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز،** ص١٠٤، وقد قارنت بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية من حيث كون الأولى غير خارجة عن ذاته وكون الثانية خارجة عن ذاته في بداية التمهيد لهذا الفصل.

[٣] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف،** ص٦٩.

[٤] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف،** ص٦٩-٧٠.

السمع، ومتوسطها البصر"[١]، فالبصر يتعلق بكل موجود، وأما السمع فيتعلق بكل مسموع، وبعض الموجود مسموع وليس العكس، ولهذا كانت تعلقات البصر أعم من تعلقات السمع، وظاهر أن التعدد والتكثر فيما سبق ليس في نفس الصفات، بل في تعلقاتها، وقد نص الإمام على هذا المعنى فقال: "وكل صفة من صفات ذاته فهي متحدة ولا تعدد فيها، سواء عم تعلقها كالعلم والكلام، أو خص كالسميع، أو توسط كالبصير"[٢]، وبناءً على كثرة التعلقات فسر الإمام بعض النصوص التي تصف بعض صفات الله بالسعة، فالسعة تكون في التعلقات، حيث قال: "ووصفه هذه بالسعة مجازي في مثل قوله: { وسعتَ كُل شَيءٍ رحمةً وعلْمًا}غافر:٨، واتساعهما من مجاز التشبيه، لأن الإتساع منبئ عن كثرة التعلقات بالمعلومات؛لأن علمه واحد لا تعدد فيه ولا سعة، والرحمة إن حملت على الإرادة كان اتساعها عبارة عن كثرة تعلقها بها كالعلم، وإن حملت على الإحسان والإنعام كان اتساعها عبارة عن كثرة الأعداد"[٣]، أي أعداد ما يحسن وينْعم به إلى خلقه، ثم ذكر الإمام صفة كل تعلق من هذه التعلقات، فقال: "وأما صفات التعلق:

- فتعلق الإرادة بالتخصيص.
- وتعلق القدرة بالإيجاد.
- وتعلق الكلام بالطلب والإخبار.
- وتعلق العلم والسمع والبصر بالكشف والإحاطة والإدراك."[٤]

وكلام الإمام العز في الصفات الذاتية السبع وتعلقاتها، مطابق لما عليه الأشاعرة تماما، حيث يقول الإمام السنوسي مثلا[٥]: "يجب لله تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني"[٦]، ثم قال بعد أن عدها: "وحاصلها أنها تنقسم إلى أربعة أقسام: قسم لا يتعلق بشيء وهو الحياة، وقسم يتعلق بالممكنات فقط وهو اثنان: القدرة والإرادة، وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان: السمع

---

[١] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ١٣٤/١.
[٢] ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.
[٣] ا ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.
[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**، ص٧٠.
[٥] للتوسع؛ انظر:ابن الحاجب، عثمان بن عمر، **متن عقيدة ابن الحاجب**، ص٣٠، وانظر شرح الكومي عليه، ص١٢١-١٢٢. البيضاوي، مصباح الأرواح، ص١٦٩،١٦٥،١٦١.
[٦] ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي**، ص١٢٦.

والبصر، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام، وأعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم، والكلام"[١].

١-صفة الحياة:

ذكر الإمام العز صفة الحياة فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال:"معرفة حياته بالأزلية، والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتوحد بذلك عن غيرها من الحياة"[٢]، وما ذكره الإمام من أمور يجب تحقق صفة الحياة بها هو ما يسميه بعض العلماء بمطالب صفات المعاني، أو صفات صفات المعاني[٣]، ولم يذكر الإمام شيئا عن تعلقات صفة الحياة كما فعل في باقي الصفات الذاتية، وذلك لأن صفة الحياة لا تعلق لها أصلا، وقد نص الإمام على ذلك فقال: "ولا تعلق للحياة بحال"[٤]، وأيضا فإن صفة الحياة هي شرط عقلي في باقي الصفات الست[5]، وقد ذكر الإمام ذلك فقال: "الشرط لا يدخل في المسمى، كما أن مسمى العلم والإرادة مشروطان بالحياة، وليست داخلة في المسمى"[٦]، أي أن شرط الشيء لا يكون جزءًا من ماهيته، وإن توقف المشروط في وجوده عليه، مثل شرطية صفة الحياة لباقي صفات المعاني.

صفة الحياة من حيث التخلق بها وثمرة معرفتها

ذكرت في التمهيد عن الإمام العز أنه لا يمكن التخلق بصفة الحياة مطلقا لأنها ليست من كسب الإنسان، ولكن يجب المحافظة عليها؛ بصونها من أسباب الهلاك، قال الإمام: "القدرة، والحياة، ولا تخلق بهما؛ إذ لا يمكن اكتسابهما، لكن يجب حفظهما، وحفظ سائر منافع البدن وأعضائه، لنستعمل

---

[١] ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي**،ص١٥١-١٥٢.

[٢] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام**ج١/ ص١٣٣.

[٣] حيث تتصف صفات المعاني بالصفات السلبية، وبالصفة النفسية لمن أثبتها، وبما أن الإمام العز لا يثبت الصفة النفسية، فصفات صفات المعاني عنده خمس صفات، وصفات الله عز وجل تنقسم ثلاثة أقسام: الأول: قسم يصف بعضها ويتصف ببعضها، وهي الصفة النفسية؛ فهي تصف صفات المعاني والمعنوية فتقول قدرته تعالى موجودة، وتتصف الصفة النفسية بالصفات السلبية، والثاني: قسم يصف البعض ولا يتصف بالبعض، وهي الصفات السلبية، فإنها تصف المعاني والمعنوية والنفسية، ولا تتصف بشيء منها لأنها عدمية، والثالث: قسم يتصف بالبعض ولا يصف البعض، وهي صفات المعاني والمعنوية، فإنها تتصف بالصفات السلبية والنفسية كما تقدم، ولا تصف المعاني والمعنوية غيرها من الصفات لأنها لا بد لها من محل تقوم به، أي ذات وليس صفات، انظر: سبل المعارف الربانية وأسوارها الفائقة الحصينية،الغدامسي،محمد بن عمر، ص٤٦-٤٧. فودة، سعيد عبد اللطيف، **تهذيب شرح السنوسية**، دار الرازي، الطبعة الثانية، ص٥٧.

[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٦٩-٧٠.

[5] هناك بحوث دقيقة في **حاشية الدسوقي** في بيان معنى شرطية الحياة لباقي الصفات، فانظرها إن شئت: ص١٤٢-١٤٣.

[٦] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١٢٩.

ذلك في طاعة رب الأرباب، ولا نغرر بشيء من ذلك، إلا في الجهاد ونحوه، فنحفظ العين لإبصارها، وسائر الحواس لإدراكها، واليد لبطشها، واللسان لنطقه، والعقل لفوائده، والرجل لمشيها؛ وفي وجوب حفظ هذه الأعضاء بالمعالجة والدواء قولان، ولا يجوز تخبيل العقل بشيء من المسكرات إلا بإكراه أو ضرورة، ولا يجوز ستره بالغفلات المحرمات، ويستحب صونه عن الغفلة عن كل مندوب، وذلك بنفي أسباب الغفلات من الشواغل والملهيات"[١].

ولكن عدم إمكان التخلق بها لا يعني عدم وجود حظ للعبد من معرفتها، حيث قال الإمام: "وأما ثمرة معرفتها:فالتوكل عليه والالتجاء إليه لقوله تعالى: "وتوكل على الحي الذي لا يموت" الفرقان:٥٨."[٢]

ما تدل عليه صفة الحياة من الفوائد والأحكام

ذكر الإمام عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة الحياة، حيث قال: "وتذكر:

- تعليما للإجلال.
- وتمدحا، كقوله { الْحي الْقَيوم }البقرة:٢٥٥، { هو الْحي لا إِلَه إِلا هو }غافر:٦٥.
- وقد تذكر ترغيبا، كقوله:{ وتَوكلْ علَى الْحي الذي لا يموتُ }الفرقان:٥٨، ذَكَر الحياة الدائمة ترغيبا في التوكل عليه، والالتجاء إليه"[٣]

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ٧٢.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ٧٢.
[٣] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص٢٢٠.

٢-صفة العلم:

ذكر الإمام العز صفة العلم فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال: "معرفة علمه بالأزلية والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل، والتوحد بذلك عن سائر العلوم"[١]، وتعلق العلم بأحكام الحكم العقلي الثلاثة هو تعلق كشف وإحاطة كما ذكرت في تمهيد الصفات الذاتية عن الإمام[٢]، وقد أورد الإمام بعد ذكره لصفة العلم عددا من الآيات الدالة على علم الله تعالى، لم أذكرها خوف الإطالة.

ويرى الإمام أن الله تعالى لا يتمدح بعلم جزئي، حيث قال تعقيبا على قوله تعالى:{ **وكُنّا لِحكْمِهِم شَاهِدين**}الأنبياء:٧٨ :"المراد بالشهادة ها هنا العلم، وعلى هذا فما فائدة ذكر العلم ها هنا، وليس هو للتمدح به، لأن الله تعالى لا يتمدح بعلم جزئي"[٣]، ووجه ما قاله الإمام هو أن تعلقات علم الله تعالى كلها قديمة، فالله تعالى يعلم حكمهم منذ الأزل، وليس لعلم الله تعلق حادث غير التعلق القديم، بحيث يتَمدح الله به، بل هو عينه[٤].

التخلق بصفة العلم وثمرة معرفتها

قال الإمام في ثمرة معرفة صفة العلم: "وأما ثمرة العلم:فالخوف من مولاك، وحياؤك منه في أقوالك وأعمالك، وسائر أحوالك"[٥]، وقال عن التخلق به: "وأما التخلق به: فبأن تعرف ذاته وصفاته، وبأن تعرف أحكامه وأيامه،وحلاله وحرامه،وأن تعرف كل ما يقربك إليه ويزلفك لديه،مما فرضه عليك أو ندبك إليه"[٦]

ما تدل عليه صفة العلم من الفوائد والأحكام

---

[١]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ج١/ص١٣٣.
[٢]انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٧٠.
[٣]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ١ص ١٩٠.
[٤] وما أظنه أن معنى "شاهدين" في الآية ليس "عالمين"، بل معناها سامعين ومبصرين؛ إذ حكمهم موجود حادث، وشهادة الله له معناها: إدراكه وقوع هذا الحكم الحادث، وصفة الإدراك التي لها تعلق حادث هي كل من السمع والبصر؛ إذ تعلقهما بكل موجود حادث، وكلاهما أمس بمعنى الشهادة من العلم؛ إذ الغيب غير مشهود، وتعلق علم الله أزلا بحكمهم هو تعلق بأمر غائب، وإذا صح هذا التفسير لا يكون في الآية أي إشكال.
[٥]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٧٣.
[٦]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٧٣.

ذكر الإمام عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة العلم، حيث قال:"وتذكر:

- تمدحا، كقوله :{ وهو بِكُل شَيءٍ عليم }الأنعام:١٠١، { ويعلَم ما في الْبر والْبحرِ }الانعام:٥٩، { وكان الله بِكُل شَيءٍ عليمًا }الفتح:٢٦، { إِن الله لاَ يخْفَى علَيه شَيء في الأَرضِ ولاَ في السماء }آل عمران:٥، { وما يعزب عن ربك من مثْقَال ذَرةٍ في الْأرضِ ولَا في السماء }يونس ٦١، { وأَحصى كُل شَيءٍ عددًا }الجن:٢٨.
- وقد تذكر ترغيبا وترهيبا فالترغيب كقوله: { وما تَفْعلُواْ من خَيرٍ يعلَمه الله}البقرة:١٩٧،{ ما أَنفَقْتُم من نفَقَةٍ أَو نَذَرتُم من نذْرٍ فَإِن الله يعلَمه }البقرة:٢٧٠، والترهيب كقوله: { والله عليم بِالظاَلِمين}البقرة:٢٤٦، { فَإِن الله عليم بِالْمفْسدين}آل عمران: ٦٣، والجمع بين الترغيب والترهيب، كقوله { والله يعلَم الْمفْسد من الْمصلحِ }البقرة:٢٢٠، { إِن ربك هو أَعلَم من يضل عن سبِيله وهو أَعلَم بِالْمهتَدين}الأنعام١١٧.
- وقد تذكر للتسلية، كقوله { قَد نَعلَم إِنه لَيحزنُك الذي يقُولُون}الأنعام:٣٣، { ولَقَد نَعلَم أَنك يضيقُ صدرك بِما يقُولُون} الحجر:٩٧."[١]

ومعنى أن "علم الله" يذكر للترغيب والترهيب كما بينه الإمام، هو أن العلم إذا ذكر في سياق التهديد أو الترغيب فإنه يدل على المجازاة على الفعل الذي تعلق به العلم، حيث قال الإمام تعقيبا على آية { **وكُنَّا لِحكْمهِم شَاهدين**}الأنبياء:٧٨ : "وليس السياق هنا سياق تهديد أو ترغيب، حتى يكون ذكر العلم[٢] للمجازاة على الفعل، كقولك: عرفت صنيعك، أي: أجازيك عليه أو أعاقبك"[٣]، فعلم الله لفعل ما إذا ذكر في سياق التهديد، أفاد أن الله سيجازي على هذا الفعل بالعقاب الأليم؛ ففي ذكر العلم بالفعل للدلالة على المجازاة عليه بلاغة لا تخفى، وكناية أدت المراد بما لا مزيد عليه من التهديد أو الترغيب.

---

[١] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الاحكام**، ص٢٢٠-٢٢٢.
[٢] كان الإمام قد قال قبل هذه الجملة بيسير: "المراد بالشهادة هنا العلم".
[٣] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص١٩٠-١٩١.

٣-صفة القدرة

ذكر الإمام العز صفة القدرة فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال:"معرفة قدرته على الممكنات؛ بالأزلية والأبدية والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتوحد بذلك عن سائر القدور"[١]، وأما عن صفة تعلق القدرة، فقد قال الإمام في ذلك: "وتعلق القدرة بالإيجاد"[٢]، فهي على ذلك من صفات التأثير.

وقد ذكر الإمام استشكالين وجوابهما فيما يتعلق بمسألتنا هنا، سأذكرهما لما احتويا عليه من الفوائد الجليلة، حيث عقب الإمام العز على قوله عز وجل: { إِن الله علَى كُل شَيءٍ قَدير} البقرة:٢٠، فقال:" أي: على كل شيء ممكن، أو على كل شيء يريد، فيه سؤالان: الأول: يلزم أن يكون المعدوم شيئا، وهو خلاف المذهب الأشعري."[٣]

ثم قال جوابا عن هذا السؤال: أن القدرة لا تتعلق بالمقدور إلا في أول أزمان إيجاده، وهو في ذلك الزمان موجود، وحمل الآية على ما قبل ذلك أو بعده مجاز، إذ الباقي والمعدوم لا يصدق أن الله تعالى قدير عليهما إلا مجازا، باعتبار ما يؤول إليه المعدوم، وباعتبار ما كان عليه الباقي، ثم إن الآية مطلقة في الأحوال الثلاثة، أعني: العدم والوجود والبقاء، فيحمل المطلق على المحل المجمع عليه، لأنا أجمعنا على أن الله قادر على شيء حالة وجوده، فيسقط الاستدلال بالآية، لأن المطلق إذا عمل في صورة خرج عن أن يكون حجة فيما عداها، ثم على هذه القاعدة يفسر الكتاب العزيز أينما ذكرت هذه الآية، فإن دل السياق على أنها في أمر يأتي في المستقبل كأمور يوم القيامة خصصنا العام بما أرشد إليه السياق، وقلنا هذا من مجاز التعبير عن الشيء بما يؤول إليه، إذ لو أبقيناه على عمومه لزم الجمع بين مجازين على حقيقة واحدة، وبيان أنه يلزم الجمع بين مجازين: أنه يندرج فيه ما سيقع، وهو مجاز، وما وقع ومضى، وهو مجاز. ويلزم أيضا الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأنه يندرج فيه ما هو واقع في الحال وغيره، وهو مرجوح، فلم يبق شيء يليق حمل كتاب الله عليه إلا

---

[١] ابن عبد السلام، **قواعدالأحكام** ص١٣٣.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص٧٠.
[٣] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص٨٦.

ما سيقع في مثل هذا السياق، وإن كان السياق في أمر ماض نخصص العام به، ونقول هذا تعبير عن الشيء بما كان عليه، إذ لو عممنا للزم ما ذكرناه.[١]

وأما السؤال الثاني، فهو "أن قدير بمعنى: فعيل، وهو من صيغ المبالغة، فيستلزم الزيادة على قادر، والزيادة على قادر محال، إذ الإيجاد شيء واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد"[٢]، ثم جاوب الإمام عن هذا السؤال فقال:إن المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد، وجب صرفها إلى مجموع الأفراد التي دل السياق عليها، وكذلك قوله عز وجل: { والله بِكُل شَيءٍ عليم }(النساء: ١٧٦) يستحيل عوده إلى كلّ فرد، إذ العلم بالشيء الواحد لا يصح التفاوت فيه، فيجب صرفه إلى عموم كل شيء، وكأن المعنى: أن معلومات الله أكثر من معلومات غيره."[٣]

صفة القدرة من حيث التخلق بها وثمرة معرفتها

ذكرت في التمهيد عن الإمام العز أنه لا يمكن التخلق بصفة القدرة مطلقا لأنها ليست من كسب الإنسان، ولكن يجب المحافظة عليها بصونها من أسباب التلف، قال الإمام: "القدرة، والحياة، ولا تخلق بهما؛ إذ لا يمكن اكتسابهما، لكن يجب حفظهما، وحفظ سائر منافع البدن وأعضائه، لنستعمل ذلك في طاعة رب الأرباب، ولا نغرر بشيء من ذلك، إلا في الجهاد ونحوه، فنحفظ العين لإبصارها، وسائر الحواس لإدراكها، واليد لبطشها، واللسان لنطقه، والعقل لفوائده، والرجل لمشيها؛ وفي وجوب حفظ هذه الأعضاء بالمعالجة والدواء قولان، ولا يجوز تخبيل العقل بشيء من المسكرات إلا بإكراه أو ضرورة، ولا يجوز ستره بالغفلات المحرمات، ويستحب صونه عن الغفلة عن كل مندوب، وذلك بنفي أسباب الغفلات من الشواغل والملهيات"[٤]، فقدرة الإنسان نوعان: الأولى هي القدرة القابلة، والثانية هي الفاعلة، فالقدرة القابلة هي ما يعبر عنها بالإستطاعة من الصحة، والوسع، والتمكن، وسلامة الآلات، والأعضاء، وهذه القدرة تكون قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب

---

[١] انظر:ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن**، ص٨٦-٨٨، حيث نقلت معظم الجواب بلفظه، وحذفت ما كان خارجا عن لب الموضوع.
[٢] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**ص٨٦.
[٣] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص٨٨-٨٩.
[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ٧٢.

التكليفي[١] ويكون بحسبها {لاَ يكلفُ الله نَفْسًا إِلا وسعها} البقرة:٢٨٦،فهذه يجب حفظها كما بين الإمام، والقدرة الفاعلة هي القدرة الحادثة التي يجب بها الفعل، ولم يذكر الإمام شيئا عن حفظ هذه القدرة لأن حفظها لا يدخل تحت كسبه.

ولكن عدم إمكان التخلق لا يعني أنه لا حظ للعبد من ثمرات معرفتها، فقد قال الإمام:"وأما ثمرة معرفتها: فالإجلال، والمهابة، ورجاء الإنعام، وخوف الانتقام، لشمول قدرته لأنواع ما نفع وضر، وساء وسر."[٢]

ما تدل عليه صفة القدرة من الفوائد والأحكام

ذكر الإمام عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة القدرة، حيث قال عنها:"وتذكر:

- تمدحا، كقوله: {والله علَى كُل شَيءٍ قَدير}آل عمران:١٨٩، {وكَان الله علَى كُل شَيءٍ مقْتَدرًا }الكهف:٤٥.
- وتذكر ترغيبا ووعدا، كقوله: { إِن تُبدواْ خَيرًا أَو تُخْفُوه أَو تَعفُواْ عن سوءٍ فَإِن الله كَان عفُوا قَديرًا }النساء:١٤٩، أي: على المكافأة والمجازاة، {عسى الله أَن يجعلَ بينَكُم وبين الذين عاديتُم منْهم مودةً والله قَدير }الممتحنة:٧، أي: على ذلك .
- وقد تذكر ترهيبا، كقوله: {وإِنا علَى أَن نرِيك ما نَعدهم لَقَادرون }المؤمنون:٩٥، {أَو نُرِينك الذي وعدنَاهم فَإِنا علَيهم مقْتَدرون }الزخرف:٤٢ ."[٣]

---

[١]انظر: أبو جعفر الطحاوي، **العقيدة الطحاوية**، بيت الأفكار الدولية، ١٦.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٧٣.
[٣]ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الاحكام**،ص ٢٢٤-٢٢٥.

٤-صفة الإرادة

ذكر الإمام العز صفة الإرادة فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال:"معرفة إرادته بالأزلية والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بما تتعلق به القدرة، والتوحد بذلك عن سائر الإرادات"[١]، وأما عن صفة هذا التعلق فقد قال الإمام: "تعلق الإرادة بالتخصيص"[٢]، وعلى هذا فالإرادة من صفات التأثير، فإذا خصصت الممكن ببعض ما يجوز عليه، فإنه يقع لا محالة، وقد نص الإمام في أكثر من موضع على أن إرادة الله نافذة مطلقا، وأن المراد لا يتخاف عن الإرادة مطلقا، فقد قال في قوله عز وجل: {إنما قَولُنَا لِشَيءٍ إِذَا أَردنَاه أَن نقُولَ لَه كُن فَيكُون }(النحل: ٤٠)، إن قول الله للمراد "كن" ليس حقيقة،بل هو مجاز عن عدم تخاف المراد عن الإرادة، حيث قال الإمام إن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية "يشَبه عدم تخاف المراد عن الإرادة، بعدم تخاف المأمور المعقب للأمر عن الأمر قبل إرادته، ومراده تعالى كمثل من قال لزيد: قم، فقام عقيب الميم من "قم"، وحسن التشبيه لما في المشبه به من البيان والظهور"[٣].

وقال الإمام أيضا عند قوله تعالى: { من يهد الله فَهو الْمهتَد}(الكهف: ١٧)، : "معنى الآية: من يرد الله هدايته فهو المهتدي، يريد الله تعالى أن يبين للعرب: أني لست كأحد من خلقي يريد شيئا وربما لا يحصل، وأنا لا أريد هداية شخص إلا اهتدى، فهو سبحانه يمدح نفسه بنفوذ مشيئته، وهكذا قوله: { وكَم من قَريةٍ أَهلَكْنَاها فَجاءها بأْسنَا} (الأعراف: ٤) فعقب بالفاء: مجيء البأس، والبأس لا يتأخر عن الهلاك ومراده عز وجل: "أردنا إهلاكها" ليثني على نفسه بنفوذ مشيئته."[٤]

وقد فرق رحمه الله بين (أراد، يريد) من جهة، وبين (الإرادة ومريد) من جهة أخرى، حيث قال عند قوله عز وجل: {وإِذَا أَردنَا أَن نهلك قَريةً أَمرنَا متْرفيها} (الإسراء: ١٦)، إن جعل الإرادة في الآية شرطا فيه إشكال، لأن من شرط "الشرط" أن يكون مستقبلا معدوما في الماضي والحال، وإرادة الله عز وجل أزلية، فكيف تجعل شرطا[٥]؟! ثم جاوب الإمام عن هذا الإشكال فقال:"أن الفرق

---

[١]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام،ج** ص١٣٣.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف،** ص٧٠.
[٣]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص ١٤٨- ١٤٩.
[٤]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص ١٧١- ١٧٢.
[٥]حاصل الإشكال: هو أن المشروط لا يتحقق إلا بعد وجود شرطه، فإذا كان الشرط معدوما فالمشروط معدوم، ولو كانت الإرادة في الآية شرطا لوقوع شيء بحيث يتوقف وجوده عليها لكانت الإرادة معدومة ما دام الشيء معدوما، ولكن الإرادة موجودة أزلا، فلا يصح كونها شرطا لوقوع شيء، وحاصل الجواب هو أن المقصود بالإرادة في الآية هو التعلق الحادث لها لا التعلق القديم، وذلك أن الإرادة إذا كانت على وزن الفعل(أراد، يريد) كان المراد بها التعلق

ثابت بين (أراد يريد)، وبين (مريد والإرادة نفسها)، وذلك أن (أراد يريد) معناه: خصص بإرادته الممكن المعين، وذلك لا يتحقق إلا فيما لا يزال زمان وجوده الممكن، لا قبله وبعده، ومثل هذا يصح تعليقه على الشرط وجعله شرطا، وأما (مريد والإرادة) فأزليان لأن الإرادة أزلية، والمعنى إذ قام بمحل أوجب له حكمه- والمعنى أزلي- فالحكم الذي هو مريد أزلي."[١]،فمراد الإمام بالمعنى في النص السابق: صفة المعنى، وهي هنا الإرادة، والمعنى الذي يوجبه قيام صفة الإرادة بالله هو كون الله مريدا، وإذا كان المعنى -وهو الإرادة-قديما فالحكم-الذي هو مريد- قديم أيضا، وأما "أراد يريد"، فمراد الإمام العز منهما التعلق التنجيزي الحادث للإرادة، وإلا فالتعلق التنجيزي القديم موجود أزلاً أيضا، فالتعلق التنجيزي الحادث يصح جعله شرطا؛ لأنه يكون معدوما ويوجد في المستقبل عند الزمان المعين له، وما قاله الإمام في الإرادة أجراه في السمع والبصر، حيث قال: "وكذلك (سمع الله ورأى، ويسمع ويرى) أحكامها غير (سميع وبصير، والسمع والرؤية)، لأن (سمع ورأى) مشروط بالوجود، وذلك إنما يتحقق فيما لا يزال، و(السمع والبصر) حكمهما قديم"[٢]، وقول الإمام إن (سمع ورأى) مشروط بالوجود، صحيح في حق الحوادث، فإن تعلق سمع الله وبصره بها مشروط بوجودها، ولذلك كان تعلقهما بالحوادث موصوف بأنه صلوحي قديم، تنجيزي حادث، وأما سمع الله وبصره المتعلقان به تعالى فإنهما تنجيزيان قديمان لأن وجود الله أزلي، وعلى هذا فلا يجوز أن يقع سماع الله وإبصاره لنفسه شرطا لشيء كما جاز في الإرادة، لأن إبصار الله وسمعه لنفسه موجود دائما لا ينقطع، وقد علمت أن من شرط "الشرط" أن يكون معدوما ومستقبلا، وهذا لا يتحقق إلا في كل تعلق تنجيزي حادث فقط.

الإرادة ومعانيها

ذكر الإمام بعض المعاني التي قد ترد بها كلمة الإرادة، فقال: "ويعبر بالإرادة عن الأمر، للزومها له غالبا، {وما خَلَقْتُ الْجِن والإنس إِلا لِيعبدون*ما أُرِيد منْهم من رزقٍ وما أُرِيد أَن يطْعمون }(الذاريات:٥٦،٥٧)،أي: لآمرهم بعبادتي على قول بعضهم، {والله يرِيد الآخرةَ }(الأنفال:٦٧)، أي يريد سعي الأخرة، بمعنى: فآمرهم بسعي الآخرة، فحذف السعي، وعبر بالإرادة

الحادث لأن الفعل لا يكون قديما، إذ لكل فعل بداية ونهاية، وأما إذا كانت الإرادة على وزن الاسم فالمراد بها الصفة القديمة أو تعلقها القديم.

[١]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص ١٦٢- ١٦٣.

[٢]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص ١٦٢- ١٦٣.

عن الأمر، وقد يعبر بالإرادة عن المقاربة { فَوجدا فيها جِدارًا يرِيد أَن ينقَض} (الكهف:٧٧)، أي: قارب الانقضاض."[١]

التخلق بصفة الإرادة

قال الإمام عن ثمرة معرفة الإرادة: "وأما ثمرة معرفة شمول إراداته وتفردها بالنفوذ: فالخوف والوجل الموجبان لاجتناب الزلل،وإصلاح العمل،وإقصار الأمل"[٢]، ثم فصل فيما يتخلق به من الإرادة، فقال: "وأما التخلق بها،فإرادتنا ضربان:

- أحدهما: ضروري،وهي إرادة إرادات الأفعال المكتسبة.
- والثاني: كسبي،ويَتَخَلَّقُ منها بكل إرادة حثك الشرع عليها، أو ندبك إليها،كإرادة الطاعات كلها،والعبادات بأسرها، وإخلاصها وإرادة التقرب بها،إما خوفا من عقاب الله، أو رجاءً لثوابه،أو حياءً منه، أو محبةَ أو مهابةَ أن تتأخر عن طاعاته أو تتلبس بمخالفاته."[٣]

ما تدل عليه صفة الإرادة من الفوائد والأحكام

ذكر الإمام العز عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة الإرادة، حيث قال:"وقد تذكر:

- تمدحا، كقوله: {فَعالٌ لما يرِيد}البروج:١٦، تمدح بنفوذ إرادته في كل ما يتعلق به، وكذلك قوله: {ويفْعلُ اللّه ما يشَاء}إبراهيم:٢٧، {تُؤْتي الْملْك من تَشَاء}آل عمران:٢٦، {وإِذَا أَراد الله بِقَومٍ سوءًا فَلاَ مرد لَه } الآية،الرعد:١١، { ومن يرِد الله فتْنَتَه فَلَن تَملك لَه من الله شَيئًا}المائدة:٤١، { ولَو شَاء ربك لآمن من في الأَرضِ كُلهم جميعًا} يونس:٩٩.
- وقد تذكر تمننا، كقوله :{ والله يرِيد أَن يتُوب علَيكُم}النساء:٢٧، {إِنما يرِيد الله لِيذْهب عنكُم الرجس}الأحزاب:٣٣، {ولَكن يرِيد لِيطَهركُم }المائدة:٦.
- وقد تذكر ترهيبا، كقوله: {أَن لو نَشَاء أَصبنَاهم بِذُنُوبِهِم }الأعراف:١٠٠، { ولو نشاء لطمسنا على أعينهم }يس:٦٦، { ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم }:يس:٦٧."[٤]

---

[١] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان ادلة الأحكام**،ص٢٦٦-٢٦٧.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**،ص٧٤.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص٧٤-٧٥.
[٤] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الاحكام**،ص٢٢٢-٢٢٣.

٥-صفة الكلام

ذكر الإمام صفة الكلام فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال: "معرفة كلامه بالأزلية والأبدية والتعلق بجميع ما يتعلق به العلم، والتوحد بذلك عن سائر أنواع الكلام"[١]، وأما عن صفة هذا التعلق فقد قال الإمام: "وتعلق الكلام بالطلب والإخبار"[٢]،ولقد كان لصفة الكلام مع الإمام العز شأن خاص، إذ إن فتنته في العقيدة مع المشبهة تركزت حول مسألة الكلام، حتى أن رسالته في العقيدة (الملحة في اعتقاد أهل الحق) التي ألفها في هذه الفتنة، كان أكثرها الاستدلال على مذهب الأشاعرة في مسألة الكلام، وهو أن كلام الله وصف قديم كما سائر الصفات الذاتية، فليس بحرف ولا صوت كما هو كلام المخلوقين، وأما تلفظنا بالقرآن وكتابتنا له فهما حادثان، وسأقوم بعرض آراء الإمام العز في هذه المسألة واستدلالاته على صحة مذهبه وبطلان مذهب الحشوية المشبهة.

القرآن كلام الله القديم

قال الإمام العز في بيان مذهبه في مسألة الكلام: "ومذهبنا أن كلام الله سبحانه قديم أزلي قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق"[٣]، فكلام الله صفة ذاتية أزلية، قائمة بذات الله عز وجل أزلا، ومراد الإمام بقوله إن كلام الله القديم لا يشبه كلام الخلق؛ هو نفي أن يكون كلام الله القديم مؤلفا من حروف وأصوات، وقد نص على هذا المعنى في موضع آخر فقال: "متكلم بكلام قديم أزلي، ليس بحرف ولا صوت"[٤]، إذ الحروف والأصوات لها بداية ونهاية، وما كان كذلك لا يكون قديما، لأن القديم لا بداية له، ولم ينازع في ذلك إلا طائفة من الحشوية، حيث زعموا أن كلام الله قديم ومع ذلك فهو مركب من حروف وأصوات، وأن ما بأيدينا من المصاحف الورقية، وما نتلفظ به بألسنتنا من ألفاظ القرآن فهو قديم، ولذلك قال الإمام في رده عليهم بعد كلامه السابق بقليل: "ولا يتصور في شيءٍ من صفاته أن تفارقَ ذاته؛ إذ لو فارقته لصار ناقصا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وهو مع ذلك مكتوب في المصاحف، محفوظٌ في الصدور، مقروء بالألسنة، وصفة الله القديمة ليست بمدادٍ للكاتبين ولا ألفاظ اللافظين، ومن اعتقد ذلك فقد فارق الدين وخرج

---

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج ص١٣٤.
[٢] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٧٠.
[٣] ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام**، ص١٠.
[٤] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٢.

عن عقائد المسلمين"[١]، فكون كلام الله قديما لا يعني أن كلامنا به قديم، ولا يعني أن ما يدل على هذا الكلام من ألفاظ مقروءة ومكتوبة قديم أيضا، خلافا لما تفوه به بعض الحشوية من انقلاب كلام الله القديم إلى الأوراق والأصوات المخلوقة، حيث قال الإمام :"ولا يتصور في كلامه أن ينقلب مداداً في الألواح والأوراق، شكلاً ترمقه العيون والأحداق؛ كما زعم أهلُ الحشو والنفاق، بل الكتابة من أفعال العباد،ولا يتصور في أفعالهم أن تكون قديمة"[٢]، ولما زعم الحشوية أن كون أصواتنا ومصاحفنا حادثة وليست قديمة يقلل من احترامنا وتعظيمنا للمصاحف، رد عليهم الإمام العز بعد كلامه السابق قائلا:"ويجب احترامها: لدلالتها على كلامه؛ كما يجب احترام أسمائه لدلالتها على ذاته، وحقّ لما دلّ عليه أن يعتقد عظمته، وترعى حرمته، ولذلك يجب احترام الكعبة، والأنبياء، والعباد والعلماء؛

أمر على الديار ديار ليلى *** أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي*** ولكن حب من سكن الديارا[٣]

ولمثل ذلك نقبل الحجر الأسود، ويحرم على المحدث مس المصحف: أسطره وحواشيه التي لا كتابة فيها، وجلده وخريطته التي هو فيها، فويلٌ لمن زعم أن كلام الله القديم: شيء من ألفاظ العباد، أو رسم من أشكال المداد"[٤]، وقال للسلطان عندما علم أن الحشوية قالوا له إن الأشعري يستهين بالمصحف، قال:"ولا خلاف بين الأشعرية وجميع علماء المسلمين أن تعظيم المصحف واجب، وعندنا أن من استهان بالمصحف أو بشيءٍ منه فقد كفر، وانفسخ نكاحه، وصار ماله فيئا للمسلمين، ويضرب عنقه ولا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين، بل يترك بالقاع طُعمة للسباع."[٥]

وقد حقق الإمام تحقيقا لطيفا في قول من يقول: إن مصاحفنا مؤلفة من حروف وأصوات، حيث قال: "والعجب ممن يقول: (القرآن مركب من حرف وصوت)، ثم يزعم أنه في المصحف؛ وليس في المصحف إلا حرف مجرد لا صوت معـه، إذ ليس فيه حرف متكون من صوت؛ فإن الحرف اللفظي: ليس هوالشـكل الكتابي، ولذلك: يدرك الحرف اللفظي، بالآذان ولا يشاهد بالعيـان،

---

[١]ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام،**ص١٠.

[٢]ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٢-١٣.

[٣]البيتان من شعر مجنون ليلى، كما في (ديوانه).

[٤]ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص١٢-١٣.

[٥]ابن عبد السلام،**إيضاح الكلام** ص١٠.

ويشـاهدالشكل الكتابي بالعيان، ولا يسمع بالآذان، ومن توقف في ذلك فلا يعد من العقلاء،فضلا عن العلماء، فلا أكثر الله في المسلمين من أهل البدع والأهواء، والإضلال والإغواء."[١]

وقد حرر الإمام أن لفظ (القرآن) يطلق شرعا على أمرين، لا على أمر واحد، فقال: "إن لفظ (القرآن) يطلق في الشرع واللسان على الوصف القديم، ويطلق على القراءة الحادثة؛ قال الله تعالى: {إن علَيْنَا جمعه وقُرآنَه}القيامة:١٧، أراد بقُرءانه: قراءته؛ إذ ليس للقرآن قرآن آخر،{فإذا قرأناه فاتبع قرءآنه}أي :قراءته، فالقراءة غير المقروء، والقراءةُ حادثة، والمقروء قديم؛ كما أنـا إذا ذكرناالله عز وجل، كان الذكر حادثاً والمذكور قديماً"[٢]، وقد نص على أن استعمال لفظ (القرآن) في القراءة الحادثة أظهر من استعماله في المقروء القديم، حيث قال ممثلا على ما أثبت على خلاف الظاهر: "إن القرآن يطلق على الألفاظ المتداولة الدالة على الكلام القديم، ويطلق على الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ، واستعماله في الألفاظ أظهر وأغلب من استعماله في مدلولها"[٣]، ولعل ذلك لأن معظم الأحكام المتعلقة بالمكلفين لا شأن لها بالوصف القديم، فقراءتنا للقرآن وتدبرنا له واستنباطنا منه وعملنا بما فيه، كلها أحكام متعلقة بالقراءة الحادثة والكتابة الحادثة مما هو موجود بين أيدينا، وظاهر أن ما بأيدينا يستحيل أن يكون قديما، فلذلك كان استعمال الشارع للقرآن في المعنى الثاني أكثر وأغلب.

وقد استدل الإمام العز على كون ألفاظ القرآن وأشكاله الكتابية حادثة وليست قديمة بعدة أدلة، حيث قال في معرض رده على الحشوية:"وكيف يظن بأحمد بن حنبل، وغيره من العلماء أن يعتقدوا: أن وصف الله القديم بذاته: هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين، مع أن وصف الله قديم، وهذه الألفاظ والأشكال حادثة؛ بضرورة العقل وصريح النقل؟! وقد أخبرالله تعالى عن حدوثها في ثلاثة مواضع من كتابه:

- الموضع الأول: قوله تعالى:{ما يأْتيهم من ذكْرٍ من ربهم محدثٍ}الأنبياء:٢؛ جعل الآتي محدثاً، فمن زعم أنه قديم،فقد رد على الله، وإنما هذا المحدث: دليل على القديم؛ كما أنا إذا كتبنا اسم

---

[١] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢٠.
[٢] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢٣.
[٣] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص٨٢.

الله عز وجل في ورقة، لم يكن الرب القديم حالاً في تلك الورقة، فكذلك الوصف القديم: إذا كتب في شيء، لم يحل الوصف المكتوب حيث حلت الكتابة.

- الموضع الثاني: قوله تعالى:{فَلا أُقْسِم بِما تُبصرون *وما لا تُبصرون *إنه لَقَولُ رسولٍ كَرِيمٍ }الحاقة:٣٨-٤٠؛وقول الرسول: صفة للرسول، ووصف الحادث: حادثٌ يدل على الكلام القديم، فمن زعم أن قول الرسول قديم، فقد رد على رب العالمين، ولم يقتصرسبحانه وتعالى على الإخبار بذلك، حتى أقسم على ذلك بأتم الأقسام، فقال تعالى:{فلا أقسم بما تبصرون}أي: تشاهدون{ومالا تبصرون}أي: ما لا ترونه؛ فاندرج في هذا القَسم: ذاته، وصفاته، وغير ذلك من مخلوقاته .
- الموضع الثالث: قوله جل قوله :{ فَلَا أُقْسِم بِالْخُنسِ * الْجوارِ الْكُنسِ *والليل إِذَا عسعس *والصبحِ إِذَا تَنَفس *إنه لَقَولُ رسولٍ كَرِيمٍ }التكوير:١٥-٢٠."[١]
- "وقد جاء في الحديث المشهور: "من قرأ القرآن وأعربه كان له بكل حرف عشر حسنات، ومن قرأه ولم يعربه فله بكل حرف منه حسنة"، والقديم لا يكون معيبا باللحن وكاملا بالإعراب."[٢]
- "وقد قال تعالى: {وما تُجزون إلا ما كُنتُم تَعملُون}الصافات:٣٩، فإذا أخبر رسوله صلى الله عليه وسلم بأنا نجزى على قراءة القرآن، دل على أنه من أعمالنا، وليست أعمالنا بقديمة، وإنما أتي القوم من قبل جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله غليه وسلم، وسخافة العقل وبلادة الذهن."[٣]
- "ومن قال بأن الوصف القديم حال في المصحف: لزمه إذا احترق المصحف أن يقول: إن وصف الله القديم احترق! سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيراً، ومن شـأن القديم: أن لا يلحقه تغير ولا عدم؛ فإن ذلك منافٍ للقدم"[٤]، حيث إن ما ثبت قدمه؛ استحال عدمه.
- ثم رد الإمام على استدلالهم بآية على أن القرآن القديم هو نفسه الذي بين أيدينا من المصاحف، حيث قال: "وأما قوله:{ إنه لَقُرآن كَرِيم * في كِتَابٍ مكْنُونٍ }الواقعة:٧٧-٧٨،فلا خلاف بين أئمة العربية: أنه لا بـد من كلمة محذوفة، يتعلق بهـا قوله{في كتابمكنون}، ويجـب

---

[١] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١٩-٢٠.
[٢] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقادأهل الحق**، ص٢٢.
[٣] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص٢٢-٢٣.
[٤] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص٢١.

القطـع: بأن ذلك المحـذوف: تقديره:(مكتوب{في كتاب مكنون}) ، لماذكرناه، وما دل عليه العقل - الشاهد بالوحدانية وبصحة الرسالة، وهو مناط التكليف بإجماع المسلمين -."[١]

ثم ختم استدلالاته قائلا: "فإن زعموا: "أن القرآن مكتوب في المصحف غير حال فيه"، كما يقوله الأشعري! فلم يلعنون الأشعري رحمه الله؟ وإن قالوابخلاف ذلك! فانظر:{ انظُر كَيفَ يفْتَرون علَى الله الْكَذب وكَفَى بِه إِثْمًا مبِينًا }النساء:٥٠، {ويوم الْقيامة تَرى الذين كَذَبواْ علَى الله وجوههم مسودةٌ أَلَيس في جهنم مثْوًى للْمتَكَبرِين }الزمر:٦٠."[٢]

القرآن فيه فاضل ومفضول

يرى الإمام أن "القرآن فيه فاضل ومفضول، فالفاضل كآية الكرسي، وأول سورة الحديد وآخر سورة الحشر، فإن ذلك كلام الله في الله، والمفضول: كـ {**تبّتْ يدا أَبِي لَهبٍ** }(المسد:١) {**قُلْ يا أَيّها الْكَافرون** } (الكافرون:١) ونحو ذلك، فإن ذلك كلام الله في غير الله، فاكتسى الأول الشرف من جهتين، واكتسى الثاني الشرف من جهة واحدة"[٣]، والجهة الأخير هي كون كل القرآن كلام الله المعجز، ثم يتفاوت هذا الكلام بحسب متعلقه، فالمتعلق بالله وصفاته هو أفضل القرآن.

التخلق بصفة الكلام وثمرة معرفتها

قال الإمام عن ثمرة معرفة صفة الكلام: "وأما ثمرة معرفة الكلام: فمعرفة ذات الله وصفاته، وأمره وزجره، وإباحته وحظره، والاتعاظ بمواعظه، والازدجار بزواجره، والتقرب بمفروضاته، والتحبب بمندوباته."[٤]

وقال عن حظ العبد من التخلق بهذه الصفة: "وأما التخلق به: فالتكلم بكل ما دلك عليه، وأرشدك إليه، مما يزلفك لديه، من ذكره، وشكره، وتلاوة كتبه، وإفهام خطابه، وتعليم كل ما أمرك بتعليمه، وتفهيم كل ما أمرك بتفهيمه، والأمر بكل معروف، والنهي عن كل منكر، والكلام ثلاثٌ: كلمة ترضي مولاك، وكلمة تسخطه، وكلمة محتملة، فعليك بالكلمات المرضيات، وإياك والكلمات المسخطات الموهمات، وقد جمع ذلك صلى الله عليه وسلم في قوله:(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا

---

[١] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقادأهل الحق**، ص٢١.
[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص٢١.
[٣] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص ٢٦٤.
[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص ٧٧.

أو ليصمت)[١]"[٢]، ثم استدل على مشروعية التخلق بهذه الصفة فقال: "ودليل التخلق به: قوله تعالى: {**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير**} (آل عمران:١٠٤)، وقوله: { **قولوا آمنا بالله**} (البقرة:١٣٦)، وكذلك كل آية أو سنة أمرنا فيها بالقول."[٣]

ما تدل عليه صفة الكلام

قال الإمام عن الأمور التي تفيدها صفة الكلام: "الكلام، وهو الأصل في جميع الأحكام، لأمره ونهيه، وإطلاقه، وإباحته، ووعده ووعيده، وذمه ومدحه، وغير ذلك مما تقدم ذكره، من نصب الأسباب، والموانع، والشرائط، والآجال، والأوقات، وغير ذلك من أنواع الأحكام"[٤]، أي أن كل الأحكام والمواعظ والزواجر وغيرها، مستفادة من كلام الله، فكلام الله تعالى يدل على جميع الأحكام مطلقا وليس على بعض أنواع منها كما هو الحال في باقي الصفات.

[١] أخرجه البخاري(٦٤٧٦)، في الرقاق ،باب حفظ اللسان
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص ٧٧-٧٨.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف،**ص ٧٨.
[٤] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص ٢٢٦.

٦-صفة السمع:

ذكر الإمام العز صفة السمع فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد، فقال: "معرفة سمعه بالأزلية والأبدية والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل مسموع قديم أو حادث، والتوحد بذلك من بين سائر الأسماع"[١]، وقد مر معنا أن صفة تعلق السمع هي الكشف، حيث قال الإمام: "وتعلق العلم والسمع والبصر بالكشف والإحاطة والإدراك."[٢]

التخلق بصفة السمع وثمرة معرفتها

قال الإمام عن ثمرة معرفة صفة السمع: "وأما ثمرة معرفة سمعه:فخوفك أو حياؤك أو مهابتك أن يسمع منك ما زجرك عنه من الأقوال، أو كرهه لك منها، وبأن تجتنب كل قول لا يجلب نفعا، ولا يدفع ضرا في الحال ولا المآل، فـ(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليسكت)[٣]."[٤]

ثم قال عن التخلق به: "وأما التخلق به،فسماعنا ضربان:

- أحدهما:ضروري،وهو السماع الاتفاقي.
- الثاني:كسبي،وهو سماع كل ما فرض عليك سماعه أو ندبك إليه، كسماع كتابه وسنة رسوله والخطب المشروعات، وغير ذلك من المسموعات التي تدل عليه وتقرب إليه،لقوله تعالى:{ **وإذَا** قُرِئَ الْقُرآن فَاستَمعواْ لَه وَأَنصتُواْ لَعلّكُم تُرحمون}الأعراف:٢٠٤، وقوله:{ فَاستَمع لِما يوحى} طه:١٣، { واسمعوا وَأَطيعوا} التغابن:١٦."[٥]

ما تدل عليه صفة السمع من الفوائد والأحكام

ذكر الإمام العز عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة السمع، حيث قال: "وتذكر:

- تمدحا، كقوله جل ثناؤه: { لَيس كَمثْله شَيء وهو السّميع الْبصير}الشورى:١١، { والله هو السميع العليم }المائدة:٧٦.

---

[١]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام،**ص١٣٣.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**، ص٧٠.
[٣]أخرجه البخاري(٦٤٧٦)، في الرقاق ،باب حفظ اللسان.
[٤]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٧٥.
[٥]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**٧٥، ص-٧٦.

- وتذكر تهديدا، كقوله: { لَقَد سمع اللَّه قَولَ اَلّذين قالُوا إِنّ اللَّه فَقير ونَحن أَغْنياء}آل عمران:١٨١، وكقوله: {أَم يحسبون أَنّا لاَ نَسمع سِرّهم ونَجواهم بلَى}الزخرف:٨٠.
- وتذكر تسكينا وتطمينا، كقوله: {إِنّني معكُما أَسمع وأَرى}طه:٤٦.
- وتذكر ترغيبا، كقوله: { وإِذَا سأَلَك عبادي عنّي فَإِنّي قَرِيب أُجِيب دعوةَ الدّاعِ}البقرة:١٨٦، أي: سامع لدعائهم، عبر بالقرب عن السمع لتَوقفه عليه في العادة.
- وتذكر بمعنى الإجابة، كقوله: { إِنّ ربّي لَسميع الدّعاء}إبراهيم:٣٩، { إِنّه سميع قَرِيب}سبأ:٥٠، وكذلك قول المصلي: سمع الله لمن حمده."[١]

مثال تطبيقي لدلالة صفة السمع والعلم على الأحكام

قال الإمام عند قوله تعالى:{ وإِن عزموا الطَّلاقَ فَإِنّ اللَّه سميع عليم} البقرة:٢٢٦، :"لما كانت العادة أن المولى إذا طلق؛ آذى المطلقة بقوله وفعله، هدد بأن الله يسمع قوله ويعلم فعله؛ زجرا له، كأنه قال: وإن عزموا الطلاق فلا تؤذوهن بقول ولا فعل،فإن الله يسمع أقوالكم ويعلم أفعالكم."[٢]

٧-صفة البصر

ذكر الإمام العز صفة البصر فيما يجب معرفته من أمور الاعتقاد، فقال: "معرفة بصره بالأزلية والأبدية والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل موجود قديم أو حادث، والتوحد بذلك على سائر الأبصار"[٣]،وقد مر معنا أن صفة تعلق البصر هي الكشف، حيث قال الإمام: "وتعلق العلم والسمع والبصر بالكشف والإحاطة والإدراك."[٤]

التخلق بصفة البصر وثمرة معرفتها

قال الإمام عن ثمرة معرفة صفة البصر: "وأما ثمرة معرفته: فخوفك منه، أو حياؤك أو مهابتك أن يراك حيث نهاك،أو يفقدك حيث اقتضاك."[٥]

وقال عن التخلق بإبصار الله: "وأما التخلق به فنظرنا ضربان:

---

[١] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان أدلة الاحكام**،ص٢٢٣_٢٢٤.
[٢] ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٣.
[٣] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام**، ج١/ ص١٣٤.
[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٧٠.
[٥] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص٧٦.

- أحدهما:ضروري: وهو النظر الاتفاقي.
- والثاني:كسبي، وتتخلق منه بكل نظر أوجبه الله تعالى عليك،أو ندبك إليه،كالحراسة في سبيل الله،والنظر في مصنوعات الله الدالة على كمال قدرته، وتمام حكمته، وشمول علمه، ونفوذ إرادته،فإنك تستدل بالصنعة على القدرة،وبالقدرة على الإرادة،وبالإرادة على العلم،وبالعلم على الحياة،ودليل التخلق بذلك قوله تعالى:{ قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} يونس:١٠١، وقوله:{ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ}الأنعام:٩٩، وقوله:{ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا} البقرة:٢٥٩.

وكما أمرك بأن تنظر إلى الأكوان بالنظر الحقيقي،فقد أمرك بأن تنظر إلى الديان بالنظر التقديري، فجعل إحسانك لعباداته:أن تعبده كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك."[١]

ما تدل عليه صفة البصر من الفوائد والأحكام

ذكر الإمام عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر صفة البصر، حيث قال: "وتذكر:

- تمدحا، كقوله:{وهو يدرك الأبصار}الأنعام:١٠٤، وكقوله: { وهو السّميع الْبصير }الشورى:١١.
- وتذكر تسكينا وتطمينا، كقوله: { أَسمع وأَرى}طه:٤٦
- وتذكر ترهيبا، كقوله: { أَيحسب أَن لَم يره أَحد}البلد:٧، { أَلَم يعلَم بِأَنّ اللَّه يرى }العلق:١٤.
- وتذكر ترغيبا، كقوله: { الّذي يراك حين تَقُوم وتَقَلُّبك في السّاجِدين}الشعراء:٢١٨،٢١٩ ، وقوله: { وأَنّ سعيه سوفَ يرى}النجم:٤٠.
- وتذكر ترهيبا وترغيبا، كقوله: { وما كُنّا غَآئِبِين }الأعراف:٧، وقوله: { فَسيرى اللَّه عملَكُم ورسولُه}التوبة:١٠٥، وقوله: { لِنَنظُر كَيفَ تَعملُون}يونس:١٤."[٢]

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**،ص٧٦-٧٧

[٢] ابن عبد السلام،**الإمام في بيان ادلة الأحكام**، ص ٢٢٤.

المطلب الرابع: الصفات الفعلية

سبق أن تكلمنا عن الصفات الفعلية في التمهيد لهذا الفصل، وذلك عند المقارنة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية من بعض الجهات، فلا نعيد ما ذكرناه سابقا، بل نبحث فيما لم نبحث فيه.

قال الإمام العز فيما يجب معرفته من أمور الإعتقاد:"معرفة صفاته الفعلية الصادرة من قدرته الخارجة عن ذاته"[١]، فجميع أفعال الله صادرة عن قدرته تعالى، وقد مر معنا أن قدرته تعالى صفة ذاتية قديمة، وأما أفعال الله الصادرة عنها فهي حادثة قطعا، إذ كل فعل له تعالى مسبوق بالعدم، ولا معنى للحدوث إلا هذا، وقد نص الإمام على أن المراد بأفعال الله: مفعولاته، أي: مخلوقاته، ولا أحد يشك في كون كل مخلوقاته حادثة، حيث قال: "وللتعبير بالمصدر عن المفعول أمثلة،منها قوله:{ هَذَا خَلْقُ اللَّه} لقمان:١١، أي: مخلوق الله، ومنها قوله: { إِنّ في خَلْق السّماوات والأرض}آل عمران:١٠٩،أي: مخلوقهما"[٢]، فـ(الخلق هو المخلوق)، و(الفعل: هو المفعول)؛ إذ الخلق أوالفعل مصدر، فهو نفس التعلق التنجيزي؛ والتعلق أمر عدمي، لأنه نسبة إضافية بين المتعلق والمتعلق، والعدمي لا يشار إليه كما في الآية السابقة، بل المشار إليه هو الموجود، أي المخلوق "المفعول".

ومن هنا، فإن الإمام قد حصر أفعال الله تعالى في كونها إما جواهر وإما أعراض، حيث قال عن الصفات الفعلية: "وهي منقسمة إلى الجواهر والأعراض؛ فالأعراض أنواع كالخفض والرفع، والعطاء والمنع، والإعزاز والإغناء والإقناء، والإماتة والإحياء، والإعادة والإفناء"[٣]، فالإمام قد قسم الصفات الفعلية إلى قسمين رئيسين، هما: الجواهر والأعراض، ثم جعل الأعراض أنواعا أيضا، وبين الإمام وجه انحصار أفعال الله في الجواهر والأعراض، فقال: "وتسمى هذه الصفات فعلية، لدلالتها عما صدر عن قدرته وإردادته -في غير ذاته- من أفعاله، فما كان في الأحياز؛ فهو الجواهر والأجساد، وما كان في الجواهر والأجساد؛ فهو المعاني والأعراض"[٤]، ثم ذكر أمثلة على أفعال الله من الأعراض فقال:"فالمعز خالق العز في ذوات عباده، والمذلّ خالق الذل في ذوات عباده، والرافع خالق الرفع، والخافض خالق الخفض، وكذلك الضار، والنافع"[٥]، فالعز عرض خلقه الله في جسد

---

[١]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام**، ج ص١٣٤.
[٢]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١١.
[٣]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام**، ج١/ ص١٣٤.
[٤]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.
[٥]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.

عباده، وأنت إذا تأملت في جميع أمثلته وجدتها كلها مسبوقة بالخلق، فكأن أفعال الله أنواع، والجنس الجامع لكل هذه الأنواع هو الخلق، وقد أكد الإمام هذا المعنى فقال عن أفعال الله: "وأعمها الخالق؛ لاشتمالها على خلق الجواهر كلها والأعراض بأسرها،كما أن أعم صفاته الذاتية المتَعلقَة: العلم والكلام، لتعلقهما بكل ممكن وواجب ومستحيل"[١]، وقال عن كون هذه الأفعال أنواعا: "الصفات الفعلية، وشعبها باعتبار أنواع الأفعال كثيرة:كالضر والنفع، والغفر والستر، والإنعام والإفضال، والإعزاز والإذلال"[٢]، فأفعال الله وصف كلي يندرج تحته كل أفراد أفعاله-مخلوقاته-، ثم كل مجموعة من الأفعال قد جمعها وصف خاص، فهي نوع خاص من هذه الأفعال، فنوع الضر غير نوع النفع، غير نوع الإنعام، وأعمها: الخلق؛ لشمول تعلقها بكل أفعال الله؛ فإن أفعال الله إما خلق جواهر أو خلق أعراض.

وقد مر معنا بأن هذه الأفعال لا تزيد الله كمالا لم يكُنْه من قبل[٣]، فالله موصوف بالخالقية أزلا من حيث قدرته عليها، فلم يكتسب وصف الخالقية عند خلقه بالفعل، بل أزلا، وكما قال الإمام الطحاوي: "لم يزدد بكونهم؛ شيئاً لم يكن من صفاته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ، له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى بعد ما أحياهم؛ استحق هذا الإسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء؛ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير."[٤]

---

[١]ابن عبد السلام،**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.

[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف**، ص٦٥-٦٦.

[٣]قال الإمام العز في ذلك: "وهو بعد خلق المخلوقات كما كان قبل أن يخلقها، لا يفيده شيء غنى ولا عزا ولا شرفا، بل هو الآن على ما عليه كان من أوصاف الجلال، ونعوت الكمال، والاستغناء عن الأكوان"، قواعد الأحكام ص١٠١، وقد بحثت هذه المسألة بشيء من البسط في تمهيد هذا الفصل.

[٤]الغنيمي،عبد الغني، **شرح العقيدة الطحاوية**، دمشق:دار الفكر،الإعادة الرابعة،(٢٠٠٧)، ص٢٥-٢٦.

صفات الأفعال من حيث دلالتها على الاحكام

ذكر الإمام العز عدة أمور يمكن أن يفيدها ذكر الصفات الفعلية، حيث قال:"وأما صفات الفعل:

- فما كان متعلقه خيرا، أو نعمة، كالخلاق، والرزاق، والوهاب، والفتاح، والنافع، والرافع، فإنه يذكر تمننا، أو تمدحا، أو إطماعا في متعلق تلك الصفة.
- وما كان متعلقه شراً أو نقمة، فإنه يذكر تمدحا بالقهر والغلبة، أو ترهيبا من متعلقه كالقهار، والجبار إن أخذ من الإجبار.
- وقد يأمر بأن يتعلم ذلك الوصف، ويكون الغرض الترغيب والترهيب، كقوله { اعلَموا أَنّ اللّه شَديد الْعقَابِ وَأَنّ اللّه غَفُور رحيم} المائدة:٩٨.
- وقد يأمر بإبلاغه إلى عباده لغرض الترغيب والترهيب، كقوله { نَبِّئْ عبادي أَنّي أَنَا الْغَفُور الرّحيم • وَأَنّ عذَابِي هو الْعذَاب الأَلِيم }الحجر:٤٩-٥٠، وقوله { واعلَموا أَنّ اللّه يحولُ بين الْمرء وقَلْبِه}الأنفال:٢٤"[١]، ثم عقب الإمام العز مباشرة عن هذا الأخيرفقال:"هذا راجع إلى صفة الإدراك كالعلم والسمع والبصر، كقوله { ونَحن أَقْرب إِلَيه من حبل الْورِيد }ق:١٦"[٢]، ولم أفهم مراده بهذا الكلام.

---

[١] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الاحكام**،ص٢٢٦.
[٢] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الاحكام**، ص٢٢٦.

المطلب الخامس: أوصاف الله المجازية

تمهيد

ذكرنا فيما سبق في هذا الفصل كلاً من الصفات السلبية والذاتية والفعلية التي أثبتها الإمام العز، وجميع هذه الصفات تشترك في كونها منسوبة إلى الله على سبيل الحقيقة؛ سواء أكانت مفاهيمها عدمية كالسلبية، أم وجودية كالذاتية، أم إضافية كالفعلية، وسنبحث في هذا الفصل في الأوصاف التي نسبت إلى الله تعالى على سبيل المجاز لا الحقيقة، قال الإمام في ذلك: "وقد ينْسب إليه أوصافا على سبيل التجوز، إذ لا يمكن اتصافه بحقائقها، وهل يكون مجازها عبارة عن وصف ذاتي، أو فعلي، فيه خلاف"[1]، فهنا يقرر الإمام أن علة عدم اتصاف الله بهذه الأوصاف على الحقيقة هي استحالتها في حقه تعالى، ويقرر أيضا أن هذه الأوصاف المجازية راجعة إلى صفات الله الذاتية أو الفعلية، واختلاف العلماء بعد ذلك، فمنهم من أرجعها إلى وصف ذاتي، ومنهم من أرجعها إلى وصف فعلي، وسأقوم في هذا المطلب -بعون الله- بعرض المنهج الكلي للإمام العز في فهم هذه الأوصاف المجازية، ومن ثم أَعرض للتطبيقات الجزئية التي ذكرها الإمام في عامة كتبه، بحيث أذكر كل وصف مجازي ذكره الإمام وكيفية فهمه له في ضوء ما قرره من قانونٍ كلي لفهم هذه الأوصاف، وسيتبين للقارئ لهذا المطلب مدى رسوخ قدم الإمام العز في علوم البلاغة والعقائد، فكلامه في غاية التحقيق، بحيث أنني لم أجده عند غيره في ضوء ما رأيت، والله الموفق.

أَود بدايةً أن أذكر تعريف المجاز وضوابط استعماله في الكتاب والسنة عند الإمام العز، وما يتعلق بالمجاز من أمور تسهل علينا فهم منهجه الكلي في الأوصاف المجازية، حيث يقول في ذلك: "المجاز فرع للحقيقة، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع دالا عليه أَولاً، والمجاز استعمال لفظ الحقيقة فيما وضع دالا عليه ثانيا، لنسبة وعلاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز"[2]، وحاصله أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، فهذه العلاقة شرط مصحح للتجوز في الإستعمال، قال الإمام: "فلا يصح التجوز إلا بنسبة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، وتلك النسبة متنوعة على ما سنذكره"[3]، أي أن العلاقات المجازية كثيرة، فإذا كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي هي المشابهة مثلا، فإن الإمام يسمي هذا المجاز بمجاز المشابهة، وإذا

---

[1] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان ادلة الاحكام**، ص٢١٩.
[2] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٨.
[3] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٨.

كان المعنى المجازي ملازما للمعنى الحقيقي أو العكس، فإنه يسمي هذا المجاز بمجاز الملازمة، وهكذا قل في مجاز التمثيل والتسبيب وغيرهما.

ثم يقرر الإمام العز أن معيار كون المجاز ظاهرا ومقبولا، أو ضعيفا ومردودا، هو هذه العلاقة، فيقول: "فإذا قوي التعلق بين محلي الحقيقة والمجاز، فهو المجاز الظاهر الواضح، وإذا ضعف التعلق بينهما إلى حد لم تستعمل العرب مثله ولا نظيره في المجاز، فهو مجاز التعقيد، فلا يحمل عليه شيء من الكتاب والسنة، ولا ينطق به فصيح"[١]، وبهذا يقعد الإمام ضوابط قبول المجاز في الكتاب والسنة، بل في كلام العرب عامة، وعلى هذا فكل مجاز حملَ الإمام العز أوصاف الله عليه فهو مجاز ظاهر واضح، سارٍ على استعمالات العرب وقواعدها في التخاطب.

ثم ذكر الإمام العز السبب وراء رفض بعض العلماء لبعض المجازات في الكتاب والسنة وغيرهما، فقال: "وقد تقع علاقة بين الضعيفة والقوية[٢]، فمن العلماء من يتجوز بها لقوتها بالنسبة إلى العلاقة الضعيفة، ومنهم لا يتجوز لانحطاطها عن العلاقة القوية"[٣]، ومهما يكن فالإمام العز لا يجوز حمل نصوص الكتاب والسنة إلا على المجاز الواضح الظاهر، وعلى هذا فجميع الأوصاف التي حملها الإمام على المجاز جارية على وفق المشهور الظاهر من لغة العرب، والوصف إذا كان العرب يطلقونه على المجاز فحمله على الحقيقة خروج عن لغتهم، وما تحتويه من ضروب البلاغة والفصاحة، وعدم حمل نصوص الكتاب والسنة على هذه المجازات المشهورة الإستعمال هو أيضا خروج عما حواه من ضروب الإعجاز في البلاغة والفصاحة كما سيقرر ذلك الإمام بعد قليل.

وقد ذكر الإمام العز قاعدة في تعدد العلاقات"النسب" المجازية في محل واحد، لها أثر كبير في اختلاف العلماء في المجازات التي ذكروها في أوصاف الله، حيث قال: "قد يكون بين محلي الحقيقة والمجاز نسبتان فصاعدا، وكل واحدة منهن تصلح للتجوز من وجه غير الوجه الذي تصلح له الأخرى، مثل أن يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز ملازمة مصححة لمجاز الملازمة، وتسبيب صحيح لمجاز التسبيب، ومماثلة مصححة لمجاز المشابهة والمماثلة، وهذا كثير في أوصاف الرب

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٨.
[٢] أي بين العلاقة القوية والعلاقة الضعيفة.
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٨.

سبحانه وتعالى"[١]، فالرحمة المنسوبة لله مثلا، يلازمها حالَ كونها صفةً في العبد إرادةُ الإنعام على المرحوم، ومن جهة أخرى ينشأ عنها معاملة المرحوم بآثار الرحمة، فحمل الرحمة المنسوبة لله على إرادة الإنعام هو من مجاز الملازمة، وحمل الرحمة المنسوبة لله على معاملته المرحوم بآثار الرحمة هو من مجاز التسبيب؛ إذ الرحمة سبب في هذه المعاملة، ولكن لما استحال وصف الله بحقيقة الرحمة، حملناها في حق الرب على آثارها، وأنت ترى أن كلا المجازين قويان وظاهران، فلا بأس إن اختلف العلماء في مثل هذه المجازات لأن العلاقة القائمة بين مدلولي الحقيقة والمجاز في كل من هذه المجازات هي علاقة صحيحة، ويصبح المجال بعد ذلك لكل عالمٍ مفسوحا لكي يثبت أن المجاز الذي حملَ وصفَ الرب عليه هو الأظهر والأقوى، وأن حمل هذا الوصف على هذا المجاز أولى من حمله على المجاز الآخر، وهكذا.

الضابط في معرفة الاوصاف المجازية

قد يقال: كيف نعرف أن الوصف المنسوب إلى الله هو وصف حقيقي أو مجازي، يجيب الإمام العز بقوله: "والضابط لهذا وأمثاله: أن حقائق هذه الأشياء محال في حق القديم سبحانه وتعالى، ولكن لها في العادة لوازم لا تنفك عنها غالبا، فعبر بها عن لوازمها"[٢]، وقال أيضا في نص آخر: "وأوصاف العباد المختصة بهم؛ قد يلازمها ما فيه من نفع أو ضر[٣]، وقد ينشأ عنها ما فيه نفع أو ضر؛ كالغضب، والرضا، والحقد، والعداوة، والمحبة، والمقت، والود، والفرح، والضحك، والتردد، فإذا وصف الباري بشيء من ذلك لم يجز أن يكون موصوفا بحقيقته، لأنه نقص، وإنما يتصف بمجاوزه"[٤]، فالوصف إذا كان خاصا بالعباد بحيث يستحيل أن يكون الله موصوفا بحقيقته لتعارضه مع ما ثبت له من كمالات، فنسبته إلى الله هي نسبة مجازية، والله تعالى لا يريد حقيقة هذه الأوصاف قطعا، وإلا لتعارضت مع أوصافه الكمالية التي دلت عليها النصوص المحكمة والبراهين القاطعة، فلو جوزنا أن تكون حقيقة هذه الأوصاف مرادة له تعالى؛ للزم من ذلك التعارض بين كلام الله وتكذيب بعضه لبعض-جل الله عن ذلك-، هذا غير أن الزعم بأن هذه الأوصاف حقيقية هو خروج عن أساليب العرب في التشبيه والتمثيل وضروب البلاغة، فليس كل وصف تصفه العرب

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٣-١٠٤

[٢] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الاحكام**، ص٢٣٤.

[٣] ما يلازمها: مجاز الملازمة، ما ينشأ عنها: مجاز التسبيب.

[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.

تريد به حقيقته، وقد ذكر الإمام من كلام العرب عدة أمثلة كانوا يتكلمون فيها بأوصاف لا يريدون حقيقتها، وقد ضرب هذه الأمثلة والشواهد في معرض كلامه عن قوله صلى الله عليه وسلم :"فيكشف عن ساق"[١]، قال:

- "ولا ساق للرب سبحانه وتعالى، كما لا ساق للحرب في قول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

عبر بذلك عن شدتها وجِدها"[٢]، ثم أخذ الإمام بضرب الشواهد الشعرية والقرآنية التي تحتوي على ألفاظ جوارح لم يرد معناها الحقيقي، بل لا يصح أصلا أن يثبت لها المعنى الحقيقي بحال، قال مستشهدا وموجها:

- ولا ساق للرب سبحانه وتعالى، كما أنه لا ناجذان في قول الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا[٣]

- وكما أنه لا أظفار للمنية في قول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

- وكما أنه لا جناح للذل في قوله تعالى :{واخْفض لهما جنَاح الذل من الرحمة} الإسراء:٢٤، وليس للذل جناح حتى يخفض.
- ونظير ذلك قوله تعالى: {مصدقًا لما بين يديه من الْكتَابِ} المائدة:٤٨، ولا يدان للقرآن.
- ومثله قوله تعالى:{ذَلِك بِما قَدّمتْ يداك} الحج :١٠، والكفر ليس مما تقدمه اليدان، وقوله تعالى:{إني نذير لكم بين يدي عذاب شديد}، وليس للعذاب يدان.
- وقوله تعالى:{أو ما ملَكتْ أَيمانُكُم}النساء:٣، وقد يكون المالك لا يمين له[٤]، ثم قال بعد كل هذا الإستشهاد: "والغرض من هذا أنه قد يعبر بالجوارح عن معان لا يصح أن تكون جارحة"[٥]، وإذا ثبت هذا الإستعمال في كلام العرب بهذه الكثرة، فالأولى حمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

---

[١] صحيح البخاري، التوحيد، قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣).

[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١١٠-١١١

[٣] هذا البيت للشاعر قريط بن أنيف، قاله في مدح قبيلة مازن تميم.

[٤] انظر:ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**ص١١٠-١١١.

[٥] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**ص١١١.

عليه، فكما يكون من الفهاهة أن يقول البعض في قوله تعالى :{ واخْفِض لَهما جنَاح الذل من الرحمة }، إن هذه الآية تثبت وجود جناحين حقيقيين للذل بحيث يجب خفضهما للوالدين، فكذلك يكون من الفهاهة أن يقال في قوله تعالى:{ يوم يُكْشَفُ عن ساقٍ} القلم:٤٢، إن المراد أن الله له ساق عظيمة يقوم بالكشف عنها يوم القيامة، فكلا القولين خروج عن مراد المتكلم قطعا، فالمتكلم إنما أراد المجاز، وحمل كلامه على حقيقته تحريف لمراده منه.

القانون الكلي لفهم الأوصاف المجازية

تبين من الكلام السابق أن أوصاف العباد المنسوبة لله تعالى لا يراد حقيقتها قطعا، لاستحالة اتصاف الله بها، والذي يجب أن يقال هنا؛ هو أنه إذا استحالت حقيقة هذه الأوصاف على الله، فما هو الوجه الذي صحح نسبتها إليه، يقول الإمام في ذلك: إن لهذه الأوصاف البشرية في العادة لوازم لا تنفك عنها غالبا، فعبر بها عن لوازمها[١]، وقد ضرب لذلك أمثلة فقال: "مثال ذلك: إن المجالسة لها آداب وإكرام وحقوق، فعبر بالمجالسة عنها، وكذلك للمصاحبة حقوق ولوازم في الرفق والحفظ والذب، فعبر بالمصاحبة عن هذه اللوازم، وكذلك العداوة والمقت لهما لوازم لا تخفى، فعبر بهما عن لوازمهما، وكذلك المحبة والرضى والفرح والغضب والأسف، فليقس ما لم أذكره على ما ذكرته"[٢]، فهذه قاعدة كلية شاملة لجميع أوصاف العباد المنسوبة لله، سواء أذكرها الإمام ومثّل بها أم لا، فهذه الأوصاف نسبت لله تعالى لا على وجه اتصافه بأصلها، بل على وجه اتصافه بما يلزم عنها، وإطلاق الصفة وإرادة ما يلازمها هو إطلاق مجازي، قال الإمام العز: "فإذا وصف الباري بشي من ذلك لم يجز أن يكون موصوفا بحقيقته، لأنه نقص، وإنما يتصف بمجاوزه"[٣]، أي بمجازه، وقد ذكر الإمام أن العلماء اختلفوا في السبب الذي صحح التجوز بهذا اللفظ، أي في العلاقة المجازية التي لأجلها حصل التجوز في إستعمال هذه الأوصاف، وينبني على هذا الإختلاف في أسباب المجاز اختلافُ المعاني المجازية التي ذكر العلماء أنها المرادة من ذكر هذه الأوصاف، وأسباب المجاز التي اختلف العلماء فيها هي ثلاثة، بينها الإمام العز بقوله: "ولمجاوزه أسباب:

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**الإمام في بيان ادلة الأحكام**،ص٢٣٤.
[٢] ابن تعبد السلام،**الإمام في بيان ادلة الأحكام**، ص٢٣٤.
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١٠٤.

- أحدها: أن يعبر بذلك عن إرداته، فيكون من مجاز الملازمة، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وأكثر أصحابه، فعلى هذا يعود إلى صفة الذات وهي الإرادة"[١]، أي أن وجود هذا الوصف في الإنسان يلازمه إرادة شيء معين، فالرحمة يلازمها إرادة الإنعام على المرحوم مثلا.
- "الثاني: أن يعود إلى مجاز التسبيب، فيكون مجازا عما يصدر عن هذه الصفات من الآثار، وعلى هذا يكون من صفات الفعل"[٢]، أي يحملها على فعل ينشأ عن اتصاف الإنسان بهذا الوصف، فآثار أي صفة هي مسببات عن هذه الصفة.
- "الثالث أن يعود إلى مجاز التشبيه، من جهة أن معاملته لعباده بآثار هذه الصفات مشبهة لمعاملة من قامت به هذه الصفات"[٣]، وعلى هذا القول تعود الأوصاف المجازية إلى صفات الفعل أيضا، إذ حاصلها أن رحمة الله مثلا، تُحملُ على فعل الله المشابه للفعل الذي تثمره صفة الرحمة الحقيقية في الإنسان، فالذي صحح التجوز هو مشابهةُ فعل الله لفعل العبد الذي قامت فيه هذه الصفة"الرحمة مثلا"، فهي تعود إلى صفات الفعل كما سيلْمح إلى ذلك الإمام بعد قليل.

ولكي تتضح الصورة أكثر، سأعرض أحد الأمثلة التي ذكرها الإمام على هذه المحامل الثلاثة للأوصاف المجازية، حيث قال في وصف الرحمة: "الرحمة: وهي رقة وشفقة تلازمها في غالب العادة إرادة العطف على المرحوم، وينشأ عنها في غالب العادة الإحسان إلى المرحوم، لإزالة ما رحمه لأجله، وهي عند الشيخ عائدة إلى إرادة الله بعبده ما يريده الراحم بمرحومه، وعند من جعله من مجاز التسبيب عائدة إلى ما يعامل به الراحم مرحومه، وعند من حمله على التشبيه تشبه معاملته المرحوم معاملة الراحم حقيقة"[٤]، فوصف الرحمة مستحيل على الله، لأن معناها رقة في القلب وشفقة، ولكنّه يلزم عن وجود هذه الصفة أمور تصحح مجاز الملازمة، وينشأ عن وجودها أمور تصحح مجاز التسبيب، فما يلازم هذه الصفة من أمور هي: إما أمور ملازمة لهذه الصفة بحيث لا تنفك عنها، مثل ملازمة الضوء للشمس، وإما أمور تنشأ عن هذه الصفة بحيث تكون منفكة عنها، مثل سببية المطر لِنَبات الزرع، وبناءً على هذا حملَ البعض الأوصاف المجازيةَ على ما يلازم هذه الأوصاف في العادة، وحملها البعض على ما ينشأ عن هذه الأوصاف في العادة، وحملها

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٤-١٠٥.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٤-١٠٥.
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٤-١٠٥.
[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٥.

آخرون على ما يشابه ما ينشأ عن هذه الأوصاف في العادة، فالكل راجع في المآل إما إلى صفة الإرادة، أو إلى صفة الفعل، وقد ذكر الإمام العز ذلك فقال: "وقد اختلف العلماء في أوصاف لا يجوز اتصاف الرب تعالى بحقائقها، فحملها بعضهم على الإرادة الملازمة لذلك الوصف في غالب الأمر ،وحملها الآخرون على فعل يثمره ذلك الوصف في غالب الأمر"[١]، وقال أيضا: "وقد ينسب إليه أوصافا على سبيل التجوز، إذ لا يمكن اتصافه بحقائقها، وهل يكون مجازها عبارة عن وصف ذاتي، أو فعلي، فيه خلاف"[٢]، فالمسألة خلافية بين العلماء، ولم يمنع الإمام العز أن تحمل مجازات هذه الأوصاف على وصف ذاتي تارة، وعلى وصف فعلي تارة أخرى، حيث قال بعد النص السابق مباشرة: "وقد يكون في بعض المواطن عبارة عن وصف ذاتي، وفي بعضها عن وصف فعلي، كقوله صلى الله عليه وسلم "أعوذ برضاك من سخطك""[٣]، فالرضا هنا عبارة عن الإرادة، إذ لا يستعاذ بحادث، والمراد بالسخط فعل الساخط إذ لا يستعاذ من قديم"[٤]، وعلى هذا فليس بواجب أن يلتزم العالم أحد الطريقين، بل له أن يرجع مجازات هذه الأوصاف إلى وصفٍ ذاتي أو فعلي.

زيادة تحقيق في القانون الكلي لفهم الأوصاف المجازية

مر معنا أن أوصاف العباد المختصة بهم قد يلازمها أمور، وقد ينشأ عنها أمور، وإذا استذكرنا أن الإمام العز يحصر مخلوقات الله في الأجسام والأعراض، عرفنا أن أوصاف العباد المختصة بهم هي؛ إما أجسام، أو أعراض، أو نسب إضافية بين القسمين-كفوقية جسم على جسم مثلا-، وعلى هذا فإن هذه الأوصاف إما أن تطلق على الحقيقة أو على المجاز، قال الإمام العز: "يعبر عن الأجسام، والأعراض، والنسب، تارة بالحقيقة، وتارة بالمجاز"[5]، فهذه الأجسام والأعراض والنسب قد تُنْسب لله عز وجل، وحينها لا تُحمل إلا على المجاز، وقد ضرب الإمام العز عدة أمثلة نُسبتْ فيها هذه الأنواع الثلاثة من أوصاف العباد إلى الله مجازا، وسنذكر مثالا واحدا على كل نوع لكي تتضح الصورة، قال الإمام:

---

[١] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص ١٣٠.
[٢] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص ٢١٩.
[٣] رواه مسلم (٤٨٦)، وأبو داوود (٨٧٩).
[٤] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص ٢١٩.
[5] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٥٧.

- "فمن التعبير بألفاظ الأجسام عن المعاني: اليد، فيد القديم سبحانه وتعالى ويمينه، عبارة عن قدرته وبطشه وقوته، :{ بِيده الْملْك }الملك:١، أي: في قدرته، { مما عملَتْ أَيدينَا }يس:٧١، أي: مما أحدثته قدرتنا"[١].
- "ومن التعبير بلفظ العرض عن عرض آخر، التعبير بوضع القدم عن الاستهانة في قوله:" حتى يضع الجبار قدمه على النار"[٢]، أي: يستهزىء بأهلها ويحتقرهم ويهينهم ويذلهم كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مآثر الجاهلية: إنها "تحت قدمي"، استهانة بالمآثر المخالفة للشرع"[٣].
- "ومن ذلك: النسب المجازية كالعلو والفوقية والدرجة والرفعة، يعبر بها عن المجد والشرف، {وهو الْعلي الْعظيم }الشورى:٤، ويعبر بالعلو عن الغلبة:{وأَنتُم الأَعلَون}آل عمران:١٣٩."[٤]

وبهذا نستطيع أن نقول: إن الإمام قد وضع قاعدة لجميع أوصاف العباد المنسوبة إلى الله مجازا، بحيث تَحصر أنواع أوصاف العباد في الأجسام والأعراض والنسب الإضافية، وتَحصر المراد من نسبة هذه الأوصاف إلى الله بالتعبير بها عما يلازمها من أمور، أو عما ينشأ عنها من أمور، ويمكننا أن نعبر عن هذه القاعدة الجليلة للإمام العز بعبارة موجزة فنقول:

أوصاف العباد المختصة بهم التي قد تنسب إلى الله تعالى مجازا: إما أجسام أو أعراض أو نسب إضافية، ويتَجوز بها إما عما يلازمها أو ما ينشأ عنها من أوصاف؛ فها هنا ستة أقسام يتجوز فيها في الأوصاف البشرية المضافة إلى الله تعالى، وهي راجعة إما إلى وصف ذاتي لله تعالى، أو إلى وصف فعلي، وما سنذكره من كلام تفصيلي للإمام في تأويل هذه الأوصاف المضافة إلى الله لا يخرج عن هذه القاعدة إطلاقا.

استعمال المجاز في أوصاف الرب أبلغ وأفصح

ذكر الإمام العز أن من أوصاف الكلام البليغ هو كونه مختصرا خفيفا على المتكلم، حيث إن كثيرا من قواعد اللغة العربية مبنية على التخفيف، ومن هذا الباب؛ التعبير بالألفاظ المجازية في أوصاف الرب سبحانه وتعالى، حيث قال:"ولأجل الاختصار والتخفيف استعمل لفظ الرحمة،

---

[١] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص ٢٣٥-٢٣٩.

[٢] عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" لا يزال يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فينزوي بعضها إلى بعض ثم تقول قد قد بعزتك وكرمك ولا تزال الجنة تفضل حتى ينشئ الله لها خلقا فيسكنهم فضل الجنة رواه البخاري، التوحيد ، قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم (٧٣٨٤).

[٣] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٣٩.

[٤] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٥٧.

والغضب، والرضا، والسخط، والحب، والمقت في أوصاف الإله، مع أنه لا يتصف بهذه المعاني حقيقة؛ لما فيها من النقص، لأنه لو عبر عن ذلك بالألفاظ الحقيقية لطال الكلام، مثل أن يقول: يعامله معاملة المحب والماقت، أو يفعل به ما يفعله المحب والماقت، فالمجاز في مثل هذا أفضل من الحقيقة؛ لخفته واختصاره وإنبائه عن التشبيه البليغ"[١]، فهو عوضا عن كونه أخف وأخصر، منبئٌ أيضا عن عن صنوفٍ من التشبيهات والإستعارات البليغة، التي بها يتفاوت الكلام في البلاغة والفصاحة، والقرآن الكريم وكلام أفصح المرسلين لهما قَصب السبق في هذا المضمار، فلا ريب في كثرة استعمال هذه الأوصاف المجازية فيهما،وإلا لكانا قليلَي البضاعة من البلاغة والفصاحة – وحاشاهما-.

دلالة الأوصاف المجازية على الفوائد والأحكام الشرعية

يرى الإمام العز أن الأوصاف المجازية كغيرها من الأوصاف المنسوبة إلى الله؛ تدل على الترغيب، والترهيب، والتهديد، وغيرها من الأمور التي ترجع في نهاية المطاف إما إلى الأمر أو

النهي، وهذا هو الكلام الصحيح المحقق؛ إذ لا شيء من هذه الأوصاف الجسمانية جاء في سياق إثبات أوصافٍ لله تعالى، فليس هناك نص واحد قال فيه الله أو رسوله: "إن لله يدا أو عينا..." -مثلا- ثم سكت، أو أن الله ينزل ويصعد ويتردد وينسى-تعالى الله عن ذلك-، بل كل هذه الأوصاف إنما جاءت في سياقات الترغيب والترهيب والأمر والنهي، فالزعم أن هذه الأوصاف هي أوصاف حقيقية لله جاءت النصوص بإثباتها هو محض توهم وتخيل، فالنصوص لم تأت مطلقا بإثبات أي من هذه الأوصاف لله تعالى، لا على هيئة الإخبار المجرد، ولا على هيئة الإخبار المؤكد، لا بأدوات التوكيد المخففة، ولا بأدوات التوكيد المثقلة، ولا أحد يستطيع أن يأتي ولو بحديث واحد، فيه ذكر مجرد لأحد هذه الأوصاف الجسمانية بحيث يكون الكلام فيها بالأصالة، لا ولن؛ بل كل هذه الأوصاف جاءت في سياقات ليس لها علاقة بإثبات هذه الصفات لله مطلقا، لا من قريب ولا من بعيد، بل وردت جميعها في سياق الترغيب بأفعال أو الترهيب عنها، وهذا خلاصة ما يقوله الإمام العز كما سيأتي.

يقول الإمام: "وقد اختلف العلماء في أوصاف لا يجوز اتصاف الرب تعالى بحقائقها، فحملها بعضهم على الإرادة الملازمة لذلك الوصف في غالب الأمر ،وحملها الآخرون على فعل يثمره ذلك

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى لإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٢٠٥-٢٠٦ .

الوصف في غالب الأمر، فمن ذلك ما يتعلق بالخير، ومنه ما يتعلق بالشر"[١]، وبهذا يقرر الإمام العز أن هذه الأوصاف المجازية متعلقة إما بخير أو بشر، ولا غير، ثم ذكر أمثلة على المتعلق منها بالخير، فقال: "مثال المتعلق بالخير: المحبة، والمودة، والرأفة، والرحمة، والمصاحبة، والمجالسة، والمشي، والهرولة، والتقرب، والتقريب، والمخالة، وأخذ الصدقات بيمينه، وإجلاس المقسطين عن يمينه على منابر من نور، وبسط يديه بالرحمة والتوبة، ونحو ذلك من الأوصاف التي متعلقها خير ونفع"[٢]، ثم بين رحمه الله أنه سواء حملنا هذه الأوصاف على الإرادة الملازمة، أو الفعل المسبب فإنها تشترك في كونها راجعة إلى الترغيب الدال على الأمر، حيث قال بعد النص السابق مباشرة: "فإن جعلَ ذلك عبارة عن الإرادة، قُلْتَ: يريد بوليه ما يريده المحب بحبيبه، والواد بمودوده، والراحم بمن رحمه، والرؤوف بمن رأف به، والمصاحب والمجالس بصاحبه وجليسه، والماشي والمهرول إكراما لمن مشى إليه وهرول إليه، والمقرب بمن قربه، والمتقرب بمن تقرب إليه، والخليل بخليله، والقابل لما يهدي إليه بيمينه، والمجلس لمن يحبه ويكرمه عن يمينه.

وإن جعلْتَ ذلك عبارة عن الفعل قلت: يعامل وليه معاملة الحبيب لحبيبه، والواد لمودوده، والراحم لمرحومه، والرؤوف لمن رأف به، والصاحب لصاحبه، والمجالس لجليسه، والماشي لمن مشى إليه، والمهرول لمن هرول إليه، والمقرب والمتقرب لمن قربه وتقرب إليه، والخليل لخليله، والقابل لما يهدي إليه بيمينه، والمجلس لمن يكرمه عن يمينه،والباسط يده بالبذل والإعطاء، لمن بذل له وأعطاه، وكل ذلك راجع إلى الترغيب الدال على الأمر"[٣]، وقال الإمام في موضع آخر: كل فعل كسبي عظمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله...فهو مأمور به.[٤]

وقد ذكر الإمام أمثلة كثيرة على ذلك من دون أن يعلق عليها، مثل قوله تعالى: {فَاتَّبِعونِي يحبِبكُمُ اللّه }آل عمران:٣١، وقوله عليه الصلاة والسلام: "اللهم أنت الصاحب في السفر"[5]، وقوله صلى الله

---

[١] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠.
[٢] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠.
[٣] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠.
[٤] انظر: ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٨٧.
[5] صحيح مسلم (١٣٤٢).

عليه وسلم: "إن الله يبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، وبالليل ليتوب مسيء النهار"[١]، ودلالة هذه الأوصاف المجازية على الترغيب بما قرنت به من أحكام ظاهرة[٢].

ثم ذكر رحمه الله بعض الأمثلة على الأوصاف المجازية المتعلقة بالشر، فقال: "ومثال المتعلق بالشر: الغضب، والسخط، والأسف، والمقت، والعداوة، ونفي النظر، والإبعاد، والإعراض، ونحو ذلك من الصفات"[٣]، ثم بين رحمه الله أنه سواء حملنا هذه الأوصاف على الإرادة الملازمة، أو الفعل المسبب، فإنها تشترك في كونها راجعة إلى الترهيب الدال على النهي، حيث قال بعد النص السابق مباشرة: "فإن جعلْتَ ذلك عبارة عن الإرادة، قلت: يريد بالعاصي ما يريده الغضبان بمن أغضبه، والساخط بمن أسخطه، والماقت بممقوته، والعدو بعدوه، والمبعد بمن أبعده، والمعرض بمن أعرض عنه، والكاره المحتقر لمن لا ينظر إليه حقارة وبغضا.

وإن جعلْتَ ذلك عبارة عن الفعل، قلت: يعامله معاملة الغضبان بمن أغضبه والساخط لمن أسخطه، والماقت لممقوته، والعدو لعدوه، والمعرض لمن أعرض عنه، والمبعد لمن أبعده، والمولي الذي لا ينظر إلى من يكرهه مقتا وكراهة له، وكل ذلك راجع إلى الوعيد الدال على النهي"[٤]، وقال الإمام في موضع آخر: "النهي عن كل فعل كسبي طلب الشارع تركه، أو مقته، أو مقت فاعله لأجله، أو نفى محبته إياه او محبة فاعله، أو نفى الرضا به أو نفى الرضا عن فاعله، أو نصبه سببا لعداوة الله تعالى، أو محاربته أو لاستهزائه وسخريته، أو جعله الرب سببا لنسيانه، أو وصف نفسه بالصبر عليه أو بالحلم أو بالصفح عنه، أو وصف الرب نفسه بالغيرة منه، فكل ذلك منهي عنه، وكل ذلك راجع إلى الذم والوعيد."[٥]

---

[١] صحيح مسلم (٢٧٥٩).
[٢] انظر هذه الأمثلة: ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠، وأيضا: ص٨٩-٩١.
[٣] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠.
[٤] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠.
[٥] ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص ١٠٥.

ثم ذكر الإمام العز أمثلة كثيرة على ذلك من دون أن يعلق، مثل قوله تعالى:{ وغَضب اللّه عليهم }الفتح:٦، وقوله أيضا {اتّبعوا ما أسخَطَ اللّه} محمد:٢٨، وقوله أيضا {فإنّ اللّه عدوّ لِلْكافرين} البقرة:٩٨،[١].

وبما أن المقصد الأسمى من ذكر هذه الأوصاف المجازية المتعلقة بالخير والشر هو الدلالة على الترغيب والتهديد، فإن الإمام العز بنى ترجيحه لنوع المجاز الذي تحمل عليه هذه الأوصاف على هذا المقصد، حيث قال: "والأحسن في جميع هذه الأوصاف، أن يتجوز لها عن الفعل، لأن التهديد به أتم، بخلاف التجوز بها عن الإرادة، إذ يصح أن يقال: أراد ولم يفعل، وإن كان ذلك لا يجوز في حق الرب سبحانه وتعالى، إلا أنه يحتاج إلى نظر وتأمل حتى يعرف، وأما إيقاع الفعل فلا توقف فيه، فيحصل الترغيب به والترهيب على الفور من غير تأمل، والتأمل في صدق الخبر يعم الإخبار عن الإرادة، والإخبار عن الفعل"[٢]، وعلى هذا فالراجح عند الإمام كون هذه الأوصاف المجازية عبارة عن وصف فعلي، ولم يحدد كون هذا الوصف الفعلي تُوصلَ إليه بمجاز التسبيب أو مجاز المشابهة، والظاهر-والله أعلم- أن كلامه يعم كليهما، إذ علة الترجيح المذكورة أعلاه متحققة في كليهما على التساوي.

---

[١]انظر هذه الأمثلة: ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٢٦-٢٣٠، وأيضا: ص١٠٨-١٠٩.
[٢]ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص٢٣٠-٢٣١.

تطبيقات القانون الكلي لتأويل الأوصاف المجازية

سأذكر بإذن الله ستا وثلاثين وصفا مجازيا ذكرها الإمام العز، جمعتها بعد أن كانت منثورة في عامة كتبه، وإن كان ما يوجد في كتابه "الإيجاز" هو أكثر مما في غيره، ولجمع هذه الأوصاف أهمية عظيمة؛ إذ لا يوجد -في حدود علمي- كتاب ذكر الأقوال الممكنة في تأويل جميع هذه الأوصاف كما ذكرها الإمام العز، جاريا في تأويلها على القانون الكلي الذي ذكرناه آنفا غير حائد عنه مقدار شعرة، والله الموفق[١].

١- الرحمة

ذكر الإمام حقيقة الرحمة المنسوبة للعبد فقال: "هي رقة وشفقة تلزمها في غالب العادة إرادة العطف على المرحوم، وينشأ عنها في غالب العادة الإحسان إلى المرحوم لإزالة ما رحمه لأجله"[٢]، فتأمل في كون ما يلازم هذه الرحمة مغايرا لما ينشأ عنها، ثم ذَكر الأقوال الثلاثة في المجاز الذي تحمل عليه هذه الأوصاف، فقال: "وهي عند الشيخ عائدة إلى إرادة الله بعبده ما يريده الراحم بمرحومه، وعند من جعله من مجاز التسبيب عائدة إلى ما يعامل به الراحم مرحومه، وعند من حمله على التشبيه تشبه معاملته المرحوم معاملة الراحم حقيقة"[٣]، وأنت ترى كيف يطبق القانون الكلي -الذي ذكره- بحذافيره، وقد فصل الإمام العز في هذا المثال الأول ليقاس عليه غيره من الأوصاف الآتية، حيث ذكر أكثرها بعبارة موجزة.

٢- المحبة

قال الإمام: "ويلازمها إرادة إكرام المحبوب، وإرضائه، ويصدر عنها معاملته بالإكرام والإرضاء، ولها أمثلة: أحدها: قوله تعالى:{قُلْ إِن كُنتُم تُحبون الله فَاتبِعوني يحبِبكُم الله} آل عمران:٣١"[٤]، وتفريقه هنا ظاهر أيضا بين ما يلازم الوصف وبين ما يصدر عنه.

---

[١] قد يذكر الإمام العز في بعض الأوصاف المجازية أكثر من مثال من الكتاب والسنة عليها، وليس بالضرورة أن أنقلها كلها؛ بل أكتفي بما يتأدى به المعنى ويحصل به الغرض.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٥

٣- الود

ذكر الإمام أن وده تعالى عبارة عن إرادته ما يريده الواد بمودوده، أو معاملته بما يعامل به الواد مودوده، أو يكون من مجاز المشابهة[١].

٤- الرضا

ذكر الإمام حقيقة الرضا المنسوب للعبد فقال: "وحقيقته سكون النفس إلى المرضي به، والله يتعالى عن ذلك"[٢]، ثم ذكر ثلاثة أمثلة على هذا الوصف، منها مثال لا يصح حمله على الإرادة، حيث قال:وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى: {رضي الله عنْهم} التوبة:١٠٠، الثاني: قوله تعالى :{ورضوان من الله أَكْبر}التوبة:٧٢، الثالث: قوله عليه الصلاة والسلام:"أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا"[٣]، وللرضا في الآيتين معنيان:

أحدهما: أنه يريد معاملتهم بما يعامل به الراضي من أرضاه، فيكون صفة ذات، والثاني: أنه يعاملهم بما يعامل به الراضي من أرضاه فيكون صفة فعل، ومعنى الرضى في الحديث أنه يعاملهم معاملة الراضي إذ يبعد استعمال الإحلال في الإرادة، فإنها لا تحل في شيء[٤]، فهنا اعتبر إمامنا أن لفظ "الإحلال" قرينة تصرف كون المراد بالرضا هو ما يلازمه من إرادة، وسترى في مواضع أخرى كيف أنه يستبعد حمل الوصف على صفة الفعل على خلاف ما هو هنا، فالظاهر أنه لا يتقيد بطريق واحد في المجاز المراد من هذه الأوصاف.

٥- شكره سبحانه وتعالى عباده

ذكر الإمام حقيقة الشكر فقال: "الشكر الحقيقي عبارة عن مقابلة الإحسان بالإحسان، ولا يتصور ذلك في حق الله؛ إذ لا يتصور أن يقابل إحسانه إلينا بإحساننا إليه، فإن الله غني عن العالمين، ولهذا قال : {إِن أَحسنتُم أَحسنتُم لأَنفُسكُم}الإسراء:٧ ، وكذلك شكر العبيد إياه مجازي، لأن طاعتهم إياه من

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٣]عن أبي سعيد رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:"ن الله عز وجل يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة. فيقولون: لبيك وسعديك والخير في يديك. فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى يا ربنا وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً. فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا" /أخرجه البخاري (٦٥٤٩) ومسلم (٢٨٢٩).
[٤]انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.

جملة إحسانه إليهم، فلا يجوز أن تكون الطاعة مقابلة لإحسانه"[١]، ثم ذكر أمثلة لشكر الله لعباده وأولها، فقال: وله أمثلة: أحدها: قوله تعالى :{ فَإِن الله شَاكر عليم}البقرة:١٥٨،الثاني: قوله تعالى:{إِنّ ربّنَا لَغَفُور شَكُور}فاطر:٣٤، ويحتمل شكره لعباده مجازين : أحدهما: أن يكون من مجاز التشبيه، لأن معاملته من أطاعه مشبهة لمعاملة الشاكر لمشكوره، والثاني: أن يكون من مجاز تسمية المسبب باسم السبب، لأن شكره عبارة عن طاعته، واجتناب معصيته، فلما كان الثواب عليهما مسببا عنهما سمي باسمهما.[٢]

٦- الضحك

ذكر الإمام أن وصفَ الله سبحانه وتعالى بالضحك محمولٌ على الرضا والقبول، إذ الضحك في البشَر علامةٌ على ذلك، يقال: "ضحكت الأرض"؛ إذا ظهر نباتها، ثم ذكر أن للضحك مثالين: أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم : "فيتجلى لهم يضحك"[٣]، الثاني قوله صلى الله عليه وسلم: "حتى يضحك الله منه"[٤]، ثم ذكر أن للضحك في المثالين السابقين عدة معانٍ يمكن أن يفيدها:

- أحدها: أن يريد الرب بمن اطاعه ما يريده الضاحك بمن أضحكه.
- الثاني: أن يعامله معاملة الضاحك من أضحكه.
- الثالث: أنه لما أشبهت معاملته معاملة الضاحك بمن أضحكه، تجوز عنها بالضحك.[٥]

٧- الفرح

وقد ذكر الإمام للفرح مثالا واحدا هو قوله صلى الله عليه وسلم :"لله أفرح بتوبة احدكم من أحدكم بضالته إذا وجدها "[٦]، ثم ذكر أن معناه: أنه يريد بالتائبين ما يريده ذلك الفَرِح بمن أفرحه، أو يعامل التائبين بما يعامل فيه ذلك الفَرِح من أفرحه، أو يكون من مجاز المشابهة[٧].

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٢]انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٥.
[٣]رواه مسلم (١٩١).
[٤]رواه مسلم(١٨٢).
[٥]انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٧.
[٦]رواه مسلم(١٠١٦٣) والترمذي (٣٤٦١) كتاب الدعوات عن رسول الله ، في فضل التوبة والاستغفار.
[٧]انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٨.

٨- الصبر

ذكر الإمام أن حقيقة الصبر هي حبس النفس عن الجزع، أو عن مكافأة المسيء، والله يتعالى عن ذلك، ثم ذكر مثالين للصبر:

أحدهما قوله عليه السلام: "لا أحد أصبر على أذى سمعه من الله"[١]، والثاني: ما جاء في الحديث في تسميته بـ "الصبور": ومعنى الصبر في كلا المثالين: أنه يعامل عباده معاملة الصبور على ما يكرهه، وهو إذا من مجاز التشبيه[٢]، هذا كلام الإمام؛ مع أن إطلاق الوصف على مجاز المعاملة من مجاز التسبيب وليس من مجاز التشبيه، والظاهر أنه لم يرد الحصر بمجاز التشبيه، أو أن الناسخ غلط بين لفظ "التشبيه" ولفظ "التسبيب"، فليس الفرق بينهما كبيرا.

٩- الغيرة

ذكر الإمام أن لها مثالين: أحدهما: قوله عليه السلام :" لا أحد أغير من الله"[٣]، الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم في سعد :"يغار وأنا أغير منه، والله أغير مني"[٤]، ثم قال: إنه يجوز أن تكون غيرته من مجاز التشبيه شبه الكراهة الشرعية للفواحش وأسبابها بالكراهة الطبعية لهما، ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه من جهة أخرى، لأن مبالغته في النهي عنها مشبهة لمبالغة الغيور في النهي عن الفواحش وأسبابها. ويجوز أيضا أن يكون من مجاز التسبيب، ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم : "من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن "[٥]، سمى النهي عن الفواحش غيرة لأن تأكي النهي عنها وعن أسبابها مسبب عن قوة الغيرة وشدتها، فعلى هذا شدة غيرته عبارة عن تكرر النهي عن الفواحش وتأكيده.[٦]

١٠- الحياء

[١] رواه البخاري(٧٣٧٨) بلفظ " ما أحد أصبرعلى أذى سمعه من الله ، يدعون له الولد ، ثم يعافيهم ويرزقهم".
[٢] انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٨.
[٣] رواه البخاري (٤٦٣٤)، ومسلم(٢٧٦٠).
[٤] رواه البخاري (٦٨٤٦)،ومسلم(١٤٩٨).
[٥] رواه البخاري(٤٦٣٤)،ومسلم(٢٧٦٠).
[٦] انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٨.

ذكر الإمام أن حقيقة الحياء هي انكسار في الطبع يزع عن ارتكاب القبايح، والله يتعالى عن حقيقة الحياء، وإنما يتصف بمجاوزه، ثم ذكر له مثالين، وبين تأويل كل واحد منها، فقال:

- " أحدها: قوله تعالى: {**والله لا يستحيي** من **الحق**} الأحزاب:٥٣)، أي لا يترك الحق كما يترك المستحي ما استُحي منه، فعلى هذا في مجازه وجهان: أحدهما أن يكون من مجاز الملازمة؛ لأن ترك ما يستحيا منه لازم للحياء في الغالب، الوجه الثاني: أن يكون من تسمية المسبب باسم السبب، لأن ترك ما يستحيا منه مسبب عن الحياء في الغالب.
- الثاني: قوله :{إنّ اللهَ لاَ يستَحيي أَن يضرب مثلاً ما بعوضةً} (البقرة:٢٦)، أي لا يترك ضرب المثل كما يترك المستحي ما يستَحيا من قَوله، وفي مجازه الوجهان المذكوران، ولاستحياء الله من العبد معنيان: أحدهما أنه ترك ما يستحيا منه وقد ذكرناه، والثاني أن يريد لعبده ما يريد المستحيي من المستحيا منه، وأما قوله صلى الله عليه وسلم:" وأما الثاني فاستحى فاستحى الله منه"، فإن الإستحياء حقيقة في حق الثاني، ولاستحياء الله منه مجازات ثلاثة: أحدها الترك، والثاني :إرادة الترك، والثالث: تسمية جزاء الحياء باسم الحياء لكونه مسببا عن الحياء كقوله: (فإن الله لا يمل حتى تملوا ولا يسأم حتى تسأموا)[1] "[2]، فحمله على الترك من باب مجاز التسبيب، وحمله على إرادة الترك من باب مجاز الملازمة، وحمله على تسمية الشيء باسم سببه من باب المشاكلة اللفظية.

١١- ابتلاؤه بالحسنات والسيئات وفتنته بالخير والشر

ذكر الإمام أن الله يتعالى عن الإتصاف بحقيقة الإبتلاء والإفتتان، "لأن الإبتلاء والاختبار: أن يجرب المبتلَى المختَبر؛ ليظْهر شره وخيره للمبتلي المختبِر، ولذلك يقولون: فتنت الذهب بالنار، إذا أحرقته ليظهر غشه من خالصه، والرب سبحانه وتعالى عالم بكل شيء لا يحتاج إلى تجربته، ولكنه لما شابهت معاملته العبيد بالخير والشر، معاملة من يختبر غيره بالضر والنفع، ليعلم هل يشكره بنفعه أو ينزجر بضره، عبر عن معاملته بلفظ الإختبار والإبتلاء والفتنة"[3]، وقد ذكر الإمام عدة أمثلة جاء فيها هذا الوصف، منها قوله تعالى: {وبلَوناهم بِالْحسنَات والسّيّئَات لَعلّهم يرجِعون }الأعراف:١٦٨، قال: أي واختبرناهم بالنعم والنقم لعلهم يرجعون إلى طاعتنا؛ شكرا لإنعامنا أو خوفا من انتقامنا، ثم قال إن جميعها من مجاز التشبيه؛ لأن معاملته بالحسنات والسيئات والخيور

---

[1] **رواه البخاري (٤٣)، ومسلم (٧٨٥)**
[2] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٨.
[3] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٨.

والشرور قد أشبهت معاملة المبتلي الممتحن الفاتن المختبر[١]، ولكن هل قول الإمام إن جميع الأمثلة التي من هذا الباب تحمل على مجاز التشبيه هو حصر لها في هذا المجاز؛ الذي أراه أنه يجوز أن تكون من مجاز الملازمة؛ أي يريد بعبيده ما يريده المبتلي بالمبتلى، وأما مجاز التسبيب فلست أدري.

١٢- سخريته واستهزاؤه ومكره وخدعه

قال الإمام العز: "وهذه كلها من مجاز التشبيه، ويجوز أن تكون من مجاز تسمية المسبب باسم سببه، فإن سخريته مسببة عن سخريتهم، واستهزاءه مسبب عن استهزائهم، ومكره مسبب عن مكرهم، وخدعه مسبب عن خدعهم"[٢]، هذا من حيث العموم، وقد ذكر الإمام بعض الأمثلة وما يجوز فيها من ضروب التأويل، حيث قال عند قوله تعالى: {الله يستَهزِئُ بِهِم}البقرة:١٥، :"سمى عقوبة استهزائهم استهزاء، لأنها مسببة عن استهزائهم. ويحتمل أن يكون استهزاء الله بهم من مجاز التمثيل؛ بمعنى أنه عاملهم معاملة المستهزئ"[٣]، والظاهر أن الإمام لا يريد بمجاز التمثيل معنى آخر غير مجاز التشبيه، وإن كان الأصل التفريق بينهما، فإن مجاز التمثيل هو ما كانت علاقة المشابهة فيه: هيئة منتزعة من متعدد، وليس الأمر كذلك في الإستهزاء؛ إذ هو شيء واحد لا تعدد فيه، وقال عند قوله تعالى:{ومكَروا ومكَر اللّه} آل عمران:٥٤، :"تجوز بلفظ المكر عن عقوبته لأنه مسبب لها، ويحتمل أن يكون مكر الله حقيقيا، لأن المكر هو التدبير فيما يضر بالخصم خفية[٤]، وهذا متحقق من الله عزوجل، باستدراجه إياهم بنعمه مع ما أعده لهم من نقمة"[٥]، واتصاف الله بالمكر حقيقة راجع إلى إرادة التدبير الخفي، أو إلى فعله الموصوف بأنه تدبير خفي والله أعلم، فحقيقة المكر على هذا ليست نقصا يتصف الله بمجاوزه.

وقد أبدع إمامنا العز في معاني الخداع في قوله تعالى:{إنّ الْمنَافقين يخَادعون اللّه وهو خَادعهم}النساء :١٤٢ ، حيث قال: إن في تقدير الخداع في هذه الآية مذهبين:

---

[١]انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٨.

[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١٠٩

[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٣٧.

[٤]إي إذا كان المعنى الحقيقي للمكر هو التدبير فيما يضر الخصم خفية، فإن نسبته إلى الله نسبة حقيقية، فلا نحتاج حينها إلى تأويله، ولكن هل المكر حقيقة في هذا المعنى حقا، لا أظن ذلك، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الإمام العز يختار تأويل المكر، ويحتمل حمله على الحقيقة مجرد احتمال.

[٥] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٣٧.

- "أحدهما: تقديره: إن المنافقين يخادعون رسول الله، والله يخادعهم، فيكون خدع الرسول صلى الله عليه وسلم حقيقيا، وأما خدع الله إياهم؛

- فيجوز أن يكون من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب.

- ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه، بمعنى أنه يعاملهم معاملة المخادع بما أخفاه عنهم من إرادة إضرارهم وإهلاكهم.

- ويجوز أن يكون حقيقة كما ذكرناه في المكر.

- المذهب الثاني أن تكون مخادعتهم لله تعالى من مجاز التشبيه، بمعنى أنهم يعاملوه معاملة المخادع، ويكون خدعه إياهم من مجاز المعاملة[١]، ويجوز أن يكون من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب، فيكون من مجاز المجاز لأن مخادعتهم مجازية تجوز بها عن شبهها، فكان إطلاق اللفظ عليها من مجاز التشبيه، وعلى مسببها من مجاز التسبب."[٢]

١٣-تعجبه

ذكر الإمام أن التعجب قد يكون من قبح المتعجب منه، وقد يكون من حسنه، وأنه إذا نسب إلى الله يكون من مجاز التشبيه، مع جواز أن يكون من مجاز التسبيب، بمعنى أنه يعامل من تُعجب من قبح فعله أو من حسن فعله، بما يعامل به من أتى إليه قبيح مستغرب في بابه، وأتى إليه ما يتعجب من حسنه في بابه من أخلائه[٣].

وبخصوص دلالة وصف التعجب المجازي على الأحكام، فقد ذكر الإمام العز أن تعجب الربِ سبحانه، إن تعلق بحسن الفعل دل على الأمر به، كقوله صلى الله عليه وسلم:" يعجب ربك من شاب لا صبوةَ له"[٤]، وإن تعلق بقبح الفعل دل على النهي عنه، مثل قوله تعالى:{وإن تَعجب فَعجب قَولُهم} الرعد:٥،وقوله تعالى: { وكَيفَ تَأْخُذُونَه وقَد أَفْضى بعضكُم إِلَى بعضٍ }النساء٤١، وقوله تعالى: {

---

[١] أي مجاز المشابهة؛ إلى ذلك يرشدنا السياق، فيكون المعنى أنه يعاملهم معاملة مشابهة لمعاملة المخادع لمخدوعه، والله أعلم.

[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٣٨.

[٣] انظر: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١٠٩.

[٤] رواه أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة بن عامر

وكيفَ تَكْفُرون وَأَنْتُم تُتْلى علَيكُم آياتُ اللّه وفيكُم رسولُه}آل عمران:١٠١، ثم ذكر أن السياق هو المرشد إلى حسن الفعل المتعجب منه أوقبحه[١].

١٤-الإشارة إليه بـ"ذاك" الدالة على البعد

ذكر الإمام أن المراد بالتعبير باسم الإشارة "ذاك" عن الله هو: "بعد ذاته عن مشابهة الذوات، وبعد صفاته عن مماثلة الصفات"[٢]، وقد مثل له بعدة أمثلة، منها قوله تعالى: { فَذَلِكُم الله ربكُم الْحق}يونس:٣٨، وفي قوله :{إن ذَلِكَ لَمحيي الْموتَى} الروم:٥٠، وقد دلل الإمام على هذا الإستعمال لغة، فقال: "يقال في المعنيين: هذا بعيد من هذا؛ لتنافرهما، ويقال: هذا قريب من هذا؛ لتقاربهما، فالضد بعيد عن ضده، والخلاف ليس بعيدا من خلافه[٣]، والمثْل قريب من مثله لمشابهته إياه من معظم صفاته، ومنه تمثيل العذاب بالعمل في مثل قوله :{ ومن جاء بِالسيئَة فَلاَ يجزى إِلا مثْلَها } الأنعام:١٦٠، ومعنى المماثلة ههنا أن السيئة إن كانت في أعلى رتب القبح كانت العقوبة في أعلى درجات الألم والقبح، وإن كانت في ادنى درجات القبح كانت العقوبة في ادنى درجات الألم والقبح، وإن كانت متوسطة بين القبيح والأقبح، كان عقابها متوسطا بين الشديد والأشد والقبيح والأقبح"[٤]، وتخريج تأويل الإمام العز بناءً على قانونه الكلي هو أن يقال: إن البعد من النسب الإضافية بين الإجسام، يعبر بها عن البعد المكاني، وأريد بها هنا البعد في المعاني والأوصاف، بجامع البعد في كلٍّ، فهو من مجاز التشبيه.

١٥-تردده

---

[١] انظر:ابن عبد السلام، **الإمام في بيان ادلة الأحكام**، ص١٣٣-١٣٤.

[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص ١٠٩-١١٠.

[٣] قوله: "والخلاف ليس بعيدا من خلافه"، لم أعرف معناها، وفهم السياق يصح بدونها، لكني خشيت أن يكون لها معنىً لم أفهمه، فنقلتها بنصها وسياقها، عسى أن يفهمها غيري.

[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص ١٠٩-١١٠.

وقد مثل له الإمام بقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله عزوجل: "وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن"[١]، ثم علق عليه قائلا: إن هذا مجاز عن حسن منزلة المؤمن عنده، فإن من عز عليك، وكانت له مصلحة في طي مساءة، فإنك تتردد في ذلك لمنزلته لديك، بخلاف من هان عليك، فإنه يسهل عليك مساءته، ولا تبالي بما ناله، قال تعالى: {فَسوفَ نُصليه نَارًا وكَان ذَلِك علَى الله يسيرًا }النساء:٣٠، أي: لا يعز عليه ولا يصعب، لهوانه عليه، ثم استشهد الإمام ببيتين من الشعر، فقال: قال الشاعر:

وهان على سراة بني لؤي　　　حريق بالبويرة مستطير

وقال امرؤ القيس:

يعز عليها ريبتي ويسوؤها　　　بكاه فتثني الجيد أن يتضوعا[٢]

ودلالة البيتين اللذين استشهد بهما الإمام ظاهرة على عدم المبالاة بوقوع العذاب على من هان عندك، وعزة ذلك عليك إن كان له منزلة عظيمة لديك كما في البيت الأخير.

١٦- المعية

مثل الإمام له بقوله تعالى:{وهو معكُم أَين ما كُنتُم }الحديد:٤، وقوله :{ إِلَّا هو معهم أَينَما كَانُوا }المجادلة:٧، ثم قال: إن الله عبر بالمعية تجوزا "عن سمعه لما يقولون، وبصره لما يفعلون، لأن الحاضر الكائن معك لا يخفى عليه فعلك ولا قولك، فلما كان ذلك من آثار المعية، عبر بها عنه، ولأن المعية سبب للاستحياء من ركوب القبائح، ولا سيما معية العظماء الأكابر، وذلك متضمن للترغيب والترهيب"[٣].

١٧-فراغه

---

[١]قَالَ رسولُ الله صلى الله علَيه وسلم: "إِن الله قَالَ " من عادى لِي ولِيا فَقَد آذَنْتُه بِالْحربِ وما تَقَرب إِلَي عبدي بِشَيءٍ أَحب إِلَي مماافْتَرضتُ علَيه وما يزالُ عبدي يتَقَرب إِلَي بِالنوافل حتى أُحبه فَإِذَا أَحببتُه كُنْتُ سمعه الذي يسمع بِهوبصره الذي يبصر بِه ويده التي يبطشُ بِها ورِجلَهالتي يمشي بِها وإِن سأَلَني لَأُعطينه ولَئِن استَعاذَني لَأُعيذَنه وما تَرددتُ عن شَيءٍ أَنَا فَاعلُه تَرددي عن نَفْسِ الْمؤْمنِ يكْره الْموتَ وأَنَا أَكْره مساءتَه " صحيح البخاري (٦٥٠٢) في الرقاق باب التواضع.

[٢]انظر: **الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص٢٤٠-٢٤١، وانظر أيضا: ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**،ص١١٠.

[٣]**الإمام في بيان أدلة الأحكام،** ص٢٣٣.

مثل له الإمام بقوله تعالى: { سَنَفْرُغُ لَكُم أَيُّها الثَّقَلان }الرحمن:٣١، وقال إن معناه: "سنفرغ لحسابكم أيها الثقلان، وهو مجاز عن مبالغته في حساب الثقلين ومجازاتهم على أفعالهم، فإن من كثرت أشغاله لم يتأت منه -مع الاشتغال بها- المبالغة فيما يريده من أفعاله، ومن تفرغ لشيء أتى به بكماله؛ إذ لا شاغل له عنه ولا مانع منه، وهو من مجاز التشبيه"[١].

١٨-كشفه عن ساقه

وقد مثل له الإمام بقوله تعالى: { يوم يكْشَفُ عن ساقٍ}(القلم:٤٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام: "فيكشف عن ساقه"[٢]،ثم قال في تأويله في كلا الموضعين: "هو مجاز عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم وخزيهم وعقوبتهم، فإن العرب يقولون لكل من جد في أمر وبالغ فيه: كَشَفَ عن ساقه، وأصله أن من جد في عمل من الأعمال -حربٍ أو غيرها- فإنه يشمر إزاره عن ساقه كيلا يعوقه عن جده وسرعة حركته فيما جد فيه، ولا ساق للرب سبحانه وتعالى كما لا ساق للحرب في قول الشاعر:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح

عبر بذلك عن شدتها وجدها"[٣]، فهو من مجاز الملازمة إذا اعتبرنا أن الكشف عن الساق ملازم للمبالغة في الشروع بأمر معين، والأرجح-والله أعلم- أنه من مجاز التمثيل، إذ فيه تشبيه هيئة بهيئة، والإستعارة التمثيلية أبلغ من مجاز الملازمة كما هو مبسوط في كتب البلاغة، فتعين حمل كلام الله على الأبلغ.

١٩-وصفه بالغضب

يرى الإمام في وصف الغضب أن له أربعة مجازات: اثنين من مجاز الملازمة، وواحدا تسبيب، وواحدا مشابهة، حيث قال: "الغضب غليان في الدم واستشاطة في الطبيعة، يتعالى الرب سبحانه وتعالى عن الاتصاف بحقيقتها، لكن يلازم هذه الاستشاطة في غالب العادة شيئان، أحدهما: إرادة الانتقام من المغْضب، والثاني: سب المغضب فيعود الأول إلى صفة الإرداة، والثاني إلى صفة

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١٠.
[٢] صحيح البخاري، التوحيد، قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣).
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١٠-١١١.

الكلام، وكذلك ينشأ عن غضب العباد في غالب العادة الانتقام من المغضب، فعلى هذا يكون غضب الله: انتقامه ممن عصاه، وذلك من صفات فعله، وشبه انتقام الرب سبحانه وتعالى ممن أغضبه بانتقام العباد ممن أغضبهم، فعلى هذا يكون غضبه من مجاز المشابهة، فالغضب حقيقة لها أربع حالات"[١]، والملفت للنظر في وصف الغضب هو أن له أكثر من أمر يلازمه، مما جعل هناك مجالا أوسع للتجوز عما لازمه، وهناك أمور كثيرة تلازم الغضب، ولكنها لا تليق بالله تعالى؛ كفقد السيطرة وعدم ضبط ما يصدر من الأفعال والأقوال، وغير ذلك.

٢٠- السخط

ذكر الإمام عدة أمثلة لسخط الله على الكافرين، ثم قال في معناه: "إنه يريد بهم ما يريده الساخط بمن أسخطه، أو يعاملهم معاملة الساخط من أسخطه، أو يكون من مجاز المشابهة، وإضافة الإسخاط إلى كفرهم في قوله :{ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ }المائدة:٨٠، من مجاز إضافة الفعل إلى سببه؛ لأن كفرهم سبب للسخط عليهم."[٢]

٢١- الأسف

قال الإمام في قوله تعالى: { فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ} (الزخرف:٥٥)،: أي فلما أغضبونا انتقمنا منهم[٣]، وقد ذكر الإمام في تفسير "فلما آسفونا" ثلاثة وجوه، كلها من مجاز التسبيب، حيث قال في وجوه معناها: "فلما عاملونا معاملة المغضب، أو فلما عصونا معصية المغضب، أو فلما أتوا إلينا ما يأتيه المغضب."[٤]

٢٢- القلى

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.
[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص٢٠٥-٢٠٦.

قال الإمام في معنى "القلى" : "هو البغض، ومثاله قوله تعالى: { ما ودّعك ربّك وما قلى} (الضحى:٣)، أي ما ودعك منذ قربك، وما أبغضك منذ أحبك"[١]، وعلى هذا فيحمل نفس ما قيل في مجازات البغض الأربعة هنا، إذ هما بمعنى واحد.

٢٣-المقت

قال الإمام في معنى المقت: إنه أشد البغض، وقد مثّل له بعدة أمثلة منها قوله تعالى: { كبر مقْتًا عنْد **اللّه**} (الصف:٣)، ثم قال إن معناه: "أنه يريد بالضالين ما يريده الماقت بممقوته، أو يسبهم سب الماقت ممقوته، أو يعاملهم بما يعامل به الماقت ممقوته، أو يكون من مجاز التشبيه لتماثل المعاملتين"[٢]، فقد ذكر الإمام هنا أربعة مجازات للمقت، هي نفسها المذكورة في وصف الغضب سابق الذكر.

وقد ذكر الإمام عند قوله عز وجل:{ إِنّ الّذين كفَروا ينَادون لَمقْتُ اللّه أَكْبر من مّقْتكُم أَنفُسكُم إِذْ تُدعون إِلى الْإيمانِ فَتَكْفُرون } (غافر: ١٠)، أن المقت الوارد في هذه الآية لا يصح معناه إلا على مذهب الشيخ الأشعري؛ أي إرادة المقت، قال الإمام: "ولا يصح أن يحمل المقت هنا على مذهب القاضي، لأن عنده أن معناه:"أن يعاملهم معاملة الماقت لممقوته"، لأن المعاملة والنداء المذكور في الآية إنما يقع في الآخرة لا في هذا الظرف، وما لا يقع في هذا الظرف لا يعمل فيه، ولا يستقيم إلا على مذهب الشيخ، أي يريد بكم المقت، وإرادة المقت واقعة في ذلك الزمان وفي غيره، فيصح عملها."[٣]

٢٤-عداوته

ذكر الإمام مثالين لوصف العداوة؛ أحدهما قوله تعالى: { فَإِنّ اللّه عدوٌّ لِّلْكافرِين } (البقرة:٩٨) ، ثم قال بعد ذكره المثالين: "والعدواة يلازمها إرادة أذية العدو في الغالب، ويصدر عنها معاملته بأنواع الأذى في الغالب"[٤]، وعلى هذا فالعداوة تحمل عنده على مجاز الملازمة أو التسبيب.

٢٥-لعنه

---

[١] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.
[٣] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٢٦- ٢٢٧.
[٤] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ص١١١.

وقد مثل الإمام له بقوله تعالى:{ أُولَئِكَ الَّذِين لَعَنَهم اللَّه } (النساء:٥٢)، أي طردهم وأبعدهم، ويرى الإمام أن هذا الطرد والإبعاد من مجاز التشبيه؛ "لأن الإبعاد الحقيقي مختص بالزمان والمكان، فشبه إبعادهم من رحمته وإحسانه بما أُبعد بالزمان أو المكان."[١]

٢٦-الملل والسآمة

ومثل لهما الإمام بقوله عليه الصلاة والسلام: "خذوا من العمل ما تطيقون، فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا"[٢]، وجاء في رواية "لا يمل حتى تملوا"، ثم قال: "السآمة والملل المضافان إلينا حقيقيان، تجوز بهما عن قطع المزيد من ثواب الله، فهو مجاز من وجهين: أحدهما ما ذكرناه، والثاني: أن يكون من مجاز التشبيه؛ شبه قطع المزيد من الأجر والثواب بقطع المال ما مل منه"[٣]، فالمجاز الأول هو مجاز التسبيب؛ أي يعامل عبده معاملة المالِل والسائم مما مل منه، والمجاز الثاني هو من مجاز التشبيه، وقد وضحه الإمام.

٢٧-الصورة

قال الإمام في قوله صلى الله عليه وسلم: "فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون"[٤]، قال: "لما كانت الصورة من صفات المصور، تجوز بها عن صفات الكمال، ونعوت الجلال من جهة كونها صفة، لا من جهة كونها جسما مشكلا، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم "فيأتيهم الله في غير صورته التي يعرفون"[٥]، وقوله: "إن الله خلق آدم على صورته"[٦]، أي: على صفته في الحياة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام، وقد تطلق الصورة في غير هذا على غير الشكل الجسماني، في مثل قولهم ما صورة هذه المسئلة، وما صورة هذه الواقعة، وليس لهما شكل"[٧]، فقولك: "ما صورة هذه المسئلة" يعني: ما صفة هذه المسألة، وهذا المجاز من مجاز المشابهة، وهو ظاهر، فتؤُول الصورة

---

[١] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١١١-١١٢.
[٢] رواه البخاري (٤٣)، ومسلم (٧٨٥)
[٣] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٣٧.
[٤] رواه البخاري(٧٤٣٧)، ومسلم(١٨٢).
[٥] صحيح البخاري (٦٥٧٣) في الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم.
[٦] صحيح البخاري (٦٢٢٧) ،صحيح مسلم (٢٦١٢)
[٧] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٨٠.

إلى جميع صفاته تعالى، وأما قوله صلى الله عليه وسلم :" رأيت ربي في أحسن صورة، فوضع يده بين كتفي، فحسست ببرد أنامله بين ثديي"[١]، فقد قال الإمام في معناه: "عبر بحسن الصورة عن رضاه عنه، وإقباله عليه، وتجوز بوضع اليدين بين كتفيه عن إكرامه وتقريبه، وتجوز ببرد أنامله عما وجده من لذة إكرامه، ولا يراد به البرد الحقيقي، كما لا يراد به في قوله عليه السلام: "اللهم أذقني برد عفوك وحلاوة مغفرتك" ،وفي قوله عليه السلام :"اللهم اغسل خطاياي بالثلج والبرد والماء البارد"[٢]، لم يرد بذلك عين الثلج والبرد والماء البارد، وإنما أراد بذلك إذاقته لذة عفوه لذنوبه، كما يلتذ الظمآن بالثلج والماء البارد"[٣]، ولقد نقلت تأويل كل الحديث لعلاقته بمعنى الصورة وانبنائه عليها، وتأويل الصورة برضا الله تعالى وإقباله يؤُول بالصورة إلى صفات الفعل، لأن السيد إذا أقبل على عبده بهيئة حسنة جميلة فهذا علامة الرضا والإكرام منه إليه.

٢٨-الإعراض

مثل له بقوله صلى الله عليه وسلم: "وأما الثالث فأعرض، فأعرض الله عنه"[٤]، ثم قال: "إن إعراض الثالث محمول على حقيقته لأنه انصرف على الحقيقة، وأما إعراض الرب سبحانه وتعالى عن العبد فمجاز عن ترك توفيقه وإكرامه، أو يكون من مجاز تسمية العقوبة باسم الذنب"[٥]، فالذنب هو الإعراض، وسميت عقوبة الله له إعراضا من باب المشاكلة اللفظية.

٢٩-الأصابع

---

[١]سنن الترمذي (٣٢٣٤) بلفظ :" أتاني ربي في أحسن صورة فقال يا محمد فقلت لبيك رب وسعديك قال فيم يختصم الملأ الأعلى قلت رب لا أدري فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما بين المشرق والمغرب فقال يا محمد فقلت لبيك وسعديك قال فيم يختصم الملأ الأعلى قلت في الدرجات والكفارات وفي نقل الأقدام إلى الجمعات وإسباغ الوضوء في المكروهات وانتظار الصلاة بعد الصلاة ومن يحافظ عليهن عاش بخير ومات بخير وكان من ذنوبه كيوم ولدته أمه"، قال عنه الترمذي حسن غريب .

[٢]رواه البخاري (٧٤٤) بلفظ " اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد".

[٣]**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٨٠.

[٤]رواه البخاري(٦٦)،ومسلم(٢١٧٦). عن أبي واقد الليثي :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس في المسجد والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر فأقبل اثنان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب واحد قال فوقفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فأدبر ذاهبا فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه".

[٥]الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص٨٣.

قال الإمام في قوله صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء "، قال: "تجوز بذلك عن استيلائه واقتداره على تقليب من حال إلى حال، تشبيها لذلك بالكون بين الإصبعين"، وقال في فتوى له في معنى الحديث: "إن الله مستول عليه بقدرته، ويصرفه كيف يشاء من كفر إلى إيمان، ومن طاعة إلى عصيان، أو عكس ذلك"[١]، ثم قال الإمام إن المراد بالإصبعين اللتين وقع بهما التشبيه: المسبحة والإبهام، لأن التقليب في الغالب بهما، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع"، فالمجاز من مجاز التمثيل، وهو ظاهر.

٣٠- القدم

ورد في الحديث: "حتى يضع الجبار قدمه على النار"[٢]، وعندما ذكر الإمام هذا الحديث أورده بجميع رواياته حيث قال: "قوله صلى الله عليه وسلم: "حتى يضع رب العزة، أو الجبار، أو رب العالمين، قدمه، أو رجله، فيها أو عليها"، شبه استهانته بأهلها بشيء وضع تحت القدمين أو الرجلين، استهانة به وتحقيرا له، قال صلى الله عليه وسلم: "ألا وإن كل مأثرة من مآثر الجاهلية تحت قدمي هاتين"، تجوز بذلك عن الاستهانة بمآثرهم، وعدم الاكتراث بها، ولم يرد إلا ذلك، إذ لا يصح في تلك المآثر أن تكون موضوعه تحت قدميه"[3]، وكنا قد ذكرنا أن الإمام يرى أن التعبير بوضع القدم للدلالة على الاستهانة والاستهزاء هو من باب التعبير بلفظ العرض عن عرض آخر[٤].

٣١- اليد

اليد وصف في المخلوق يلازمها القدرة، من حيث إن اليد سبب صوري للقدرة كما اختاره الإمام البيضاوي وغيره، أو من حيث إن اليد محل تقوم القدرة والبطش والقوة فيه، وهو ما اختاره الإمام العز، حيث قال في معرض ذكره لأنواع المجاز "التعبير بالمحل عن الحال لما بينهما من الملازمة الغالبة، كالتعبير باليد عن القدرة والاستيلاء"[5]، وقد ذكر الإمام في كتابه "الإمام" نصا جامعا لمعاني الآيات المتنوعة التي نسبت فيها اليد لله، حيث قال: "من التعبير بألفاظ الأجسام عن المعاني: اليد،

---

[١]ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص ٤٥-٤٧.
[٢]رواه البخاري(٤٨٤٩).
[3]**الإشارة إلى يجاز في بعض أنواع المجاز** ص ٧٩-٨٠.
[٤] انظر: **الإمام في بيان ادلة الاحكام**، ص٢٣٩.
[5]**الإشارة إلى يجاز في بعض أنواع المجاز** ص٦٠.

فيد القديم سبحانه وتعالى ويمينه عبارة عن قدرته وبطشه وقوته، { بيده الملك }الملك:١، أي: في قدرته، { مما عملت أيدينا }يس:٧١، أي: مما أحدثته قدرتنا. { لما خلقت بيدي }ص:٧٥، أي: لما كونته بقدرتي. { لأخذنا منه باليمين }، أي: بالقوة والبطش. { كنتم تأتوننا عن اليمين }الحاقة:٤٥، أي بسبب قوتكم وقدرتكم علينا، وأما قوله في الصدقة: "إلا أخذها الرحمن بيمينه"[١]، فعبارة عن حسن القبول، لأن الأخذ باليمين مسبب عنه، وكذلك قوله:" إن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن"[٢] ،عبر بذلك عن تكريمهم وتقديرهم، بمعنى أنه يعاملهم في الإكرام معاملة عظيم أجلس إنسانا على كرسي عن يمينه"[٣].

وقد استدل الإمام على هذه التجوزات بعدة شواهد، منها قوله تعالى: {يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى} الأنفال:٧٠، حيث علق عليه قائلا: "ومعلوم أنهم لم يكونوا في أيدي المسلمين التي هي جوارح، وإنما كانوا تحت استيلائهم وقهرهم، وكذلك قول الخاصة والعامة: الدار في يد فلان، والعبد والدابة في يد فلان، ومعلوم أن ذلك في استيلائه وتصرفه، وليس في يده التي هي جارحة من الجوارح؛ وكذلك قوله تعالى: {أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح} البقرة:٢٣٧، ليست عقدة النكاح -التي هي لفظة- بيده التي هي جارحة، وإنما ذلك عبارة عن قدرته على إنشائها وتمكنه من التصرف فيها"[٤]، وهكذا فأكثر مجازات اليد المنسوبة لله قد وردت في الآيات القرآنية بمعناها المجازي منسوبة لغيره، وأكثر مجازات اليد هي من مجاز الملازمة إن كان المراد بها القدرة والبطش وأشباههما، ومن مجاز التسبيب في غير ذلك من معاني الإكرام والقبول، وغير ذلك مما يدرك بسهولة؛ لكثرة استخدام هذه المجازات بكثرة حتى وقتنا المعاصر.

٣٢- القبض والبسط

يرى الإمام العز أن القبض والبسط المنسوبان لله في قوله تعالى: {والله يقبض ويبسط}البقرة:١٤٥، يعبر بهما عن تقتير الرزق والإغناء فيه[5]، ومن نفس الباب قال في تأويل قوله تعالى: { بَلْ يداه مبسوطَتَانِ } (المائدة:٦٤)، : "لما كان الباسط يده غير مانعة لما فيها، شبه البذل

---

[١]رواه مسلم (١٠١٤).
[2]رواه مسلم (١٨٢٧).
[3]**الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص ٢٣٥-٢٣٩.
[٤]**الفتاوى الموصلية** ص ٤٥-٤٧.
[5]انظر: **الإمام في بيان ادلة الأحكام**،ص٢٤٣.

والانفاق ببسط اليد للإعطاء، كما عبر بالقبض عن البخل لأن القابض على الشيء يمتنع خروجه من يده إلا أن يبسطها، وهو مجاز من الملازمة أو التشبيه"[١]، ويجوز أن يأتي القبض والبسط في غير معنى الإقتار والإغناء، ومثّل الإمام على ذلك بقوله تعالى: { واللّه يقْبِض ويبسطُ} (البقرة:٢٤٥)، وقوله أيضا: { ثُمّ قَبضنَاه إِلَينَا قَبضًا يسيرًا } (الفرقان:٢٥)، حيث قال: "تجوز بالقبض عن الإعدام، لأن المقبوض من مكان يخلو منه محله كما يخلو المحل من الشيء إذا عدم، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله عزوجل لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء"[٢]، أي بقبض أرواح العلماء، وقبضه للعلم مجاز عن إخلاء القلوب منه، وأما قوله :{ والأرض جميعًا قَبضتُه يوم الْقيامة } (الزمر:٦٧)، فإنه عبر بذلك عن الاستيلاء كما يعبر به في قولهم قبضت الدار والأرض والعبد والبعير، يريدون بذلك الاستيلاء والتمكن من التصرف"[٣]، فالتجوز بالقبض عن الإعدام من مجاز الملازمة، والتجوز بالقبض عن الإستيلاء من مجاز المشابهة.

٣٣-العلو والفوقية

ذكرنا في التمهيد لهذا المطلب أن الإمام يرى أن العلو والفوقية من النسب الإضافية التي إن نسبت لله فالمراد بها النسب المجازية، حيث يقول في ذلك: "ومن تلك النسب المجازية: العلو والفوقية والدرجة والرفعة، يعبر بها عن المجد والشرف"[٤]، وقال في موضع آخر بشيء من التفصيل: "وأما علو الرب سبحانه وتعالى فإنه مجازي أيضا، كعلو الدرجات المعنوية، فهو علو شرف وكمال، لا علو أحياز وأمكنة، فسبحان من له الشرف على كل شرف، وله الحمد على كل حال، وكذلك فوقيته في مثل قوله:{ وهو الْقَاهر فَوقَ عباده } (الأنعام:١٨)، فسبحان من علت ذاته على كل ذات، وعلت صفاته على كل الصفات"[٥]، فالفوقية هي نسبة بين جسمين يلازمها في عادة

---

[١] **الإشارة إلى يجاز في بعض أنواع المجاز** ص٧٩.
[٢] رواه البخاري في الاعتصام في الكتاب والسنة ، باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، ورواه مسلم في العلم،باب رفع العلم وظهور الجهل وقبضه.
[٣] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٧٩.
[٤] **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص٢٥٧.
[٥] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٩٧.

الناس أن يكون الأعلى مكانا أعلى مرتبةً كعروش الملوك، وينشأ عنها التسلط والغلبة؛ لأن من هو فوقك فهو متمكن منك، متغلب عليك.

٣٤-المجيء والإتيان

قال الإمام العز: "من الحذف[١] ما يدل عليه العقل بمجرده وله أمثلة؛

- أحدها قوله:{ وجاء ربك } (الفجر:٢٢)، تقديره: وجاء أمر ربك، أو عذاب ربك، أو بأس ربك.
- المثال الثاني قوله: { هلْ ينْظُرون إِلا أَن يأْتيهم اللّه في ظُلَلٍ من الْغَمامِ } (البقرة:٢١٠)، تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله، أو أمر الله في ظلل من الغمام.
- الثالث: قوله: { فَأَتَاهم اللّه من حيثُ لَم يحتَسبوا } (الحشر:٢)، تقديره: فأتاهم أمر الله، أو عذاب من حيث لم يحتسبوا"[٢]، وفي نص آخر، يمكن أن نستفيد منه في صفات الله، قال عن معنى مجيء ما لا يصح مجيئه بنفسه: "يعبر بالمجيء والإتيان والقدوم والحضور عن آثارها من حصول المعرفة"[٣]، وفي نفس السياق ذكر الإمام أن المجيء والإتيان من باب التعبير بلفظ العرض عن عرض آخر، وذلك أنه يعبر "بالمجيء والإتيان عن التعريف بعد الجهالة، والهداية بعد الضلالة، تشبيها لما غاب عن البصيرة بما غاب عن البصر، فإن البعد والعزوب[٤] سبب للغيبة عن الإدراك لمنعها منه، والقرب والحضور سبب الإدراك والمشاهدة"[٥]، وهذا المجاز من مجاز الملازمة، وتعبير الإمام عن ذلك بلفظ "السبب" من باب المسامحة.

٣٥-العندية

قال الإمام عند قوله تعالى في الحديث القدسي: "ولو عدته لوجدتني عنده"[٦]، إن معناه: "لوجدتني حاضرا عنده من جملة عائديه، وهذا حث على عيادة المؤمنين، لأن من عاده الله عزوجل جدير بأن

---

[١] اللفظ لا يجوز حذفه من الكلام إلا إذا وجدت قرينة تدل عليه، والأمثلة المذكورة أعلاه حذف فيها اللفظ لدلالة العقل عليه؛ فالقرينة عقلية.
[٢] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص ٤.
[٣] **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص١٦٠-١٦١.
[٤] عزب: بعد وغاب، انظر: الرازي، **مختار الصحاح**،ص٣٨١.
[٥] الإمام **في بيان أدلة الأحكام**، ص٢٣٩.
[٦] صحيح مسلم (٢٥٦٩)

يعوده العايدون، وهذا من مجاز التشبيه،ومعناه: أني أعامله معاملة العايد"[١]، وظاهر ما في ذكر هذا الوصف في هذا الحديث من الدلالة على الأحكام.

٣٦- استواؤه على العرش

ذكر الإمام العز أن لهذا الوصف مثالين: قوله تعالى { ثُمَّ استَوَى علَى الْعرشِ} (الأعراف:٥٤) ، وقوله تعالى: { الرّحمن علَى الْعرشِ استَوَى} (طه:٥) ، فجميع الآيات التي جاءت بهذا الوصف كان إسناد الإستواء فيها إما لاسم: "الرحمن" أو لضمير الغائب المقدر "هو"، وأما عن المعنى المراد بهذا الوصف، فقال الإمام: "هو مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إياه، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق[٢]

وهو من مجاز التمثيل، فإن الملوك يدبرون ممالكهم إذا جلسوا على أسرتهم، وقد يعبر بالعرش عن المنزلة، قال عمر رضي الله عنه : لقد كاد عرشي يثل لولا أني صادفت ربا رحيما"[3]، وأما قوله :" ثم استوى إلى السماء" فقال الإمام إن معناه: ثم قصد إلى السماء، ويحتمل: ثم استوى أمره وخلقه إلى السماء، وكلاهما مجاز لا يترجح أحدهما إلا بدليل من خارج[٤]، هذا وقد ذكرنا من قبل أن الإمام العز قد جرى في آية الإستواء في رسالته "الملحة" على مذهب التفويض، وهو خلاف ما جرى عليه هنا، حيث قال: "استوى على العرش المجيـد، على الوجه الذي قاله؛ بالمعنى الذي أراده،استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال. فتعالى الله الكبير المتعـالُ، عما يقوله أهل الغي والضلال، بل لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته"[5]، فقد فوض معنى الإستواء إلى الله منزها ونافيا ما يمكن أن يتوهمه الذهن من معاني الجسمية والإنتقال، ومع أن القول بالتفويض هو قول معتمد عند أهل السنة لا غبار عليه، فإني اعتقد أن الإمام تراجع عنه إلى القول بالتأويل، إذ إنه ألف رسالة "الملحة" وهو في دمشق قبل وفاته بخمس وعشرين سنة، وأما كتبه التي جرى فيها على طريق التأويل فهي كتبه المتأخرة التي ألفها بعد خروجه من دمشق إلى مصر، حيث لم يمل دروسه في التفسير إلا وهو في

---

[١] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٧-٨.
[٢] هذا البيت من شعر جرير.
[3] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١١٠.
[٤] انظر: **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص١١٠.
[5] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق،** ص ١١-١٢.

القاهرة، وكذلك الفتاوى الموصلية وردت عليه سنة ٦٥٤هـ -أي قبل موته بست سنوات- من خطيب الموصل شمس الدين عبد الرحيم بن الطوسي[١]، وهل من الممكن أن يكون الإمام العز مجوزا للأخذ بكلا الطريقين في حق نفسه، بحيث يجري على أيهما من غير حرج؟ لا أدري، مع الأخذ بعين الحسبان أن الإمام لم يجر على التفويض إلا في موضع واحد، وهو المذكور.

٣٧- كونه تعالى في السماء والأرض

أداة الظرفية "في" نسبة إضافية بين الظرف والمظروف تفيد تلبس الأول بالثاني، فتقول مثلا: الماء في الكوز، فإن الماء مظروف في الكوز، والكوز ظرف له[٢]، وإذا علمنا-بالضرورة- استحالة أن تكون السماء والأرض ظرفا لله تعالى بهذا المعنى، فما هو المعنى المجازي المراد منها؟ وما علاقة هذا المجاز؟ يرى الإمام أن تعلقات صفات الله المتعلقة بالسماء والأرض -سواء بالتخصيص أو الإيجاد أو الكشف والإحاطة- هو المعنى المجازي من نسبة الظرفية لله تعالى، فالسماء والأرض لما كانتا بمثابة المحل "المظروف" لهذه التعلقات، شُبهتا بالمظروف الحقيقي، ثم استعير لهما حرف "في" تجوزا في التعبير، قال الإمام في هذا المعنى: "ولما كان متعلق الأوصاف المتعلقة بمثابة المكان والمحل لتَعلق المتَعلق، استعملت في ذلك أداة الظرفية وهي "في"، ومن ذلك قوله تعالى: {وهو اللّه في السماوات وفي الأَرض} (الأنعام:٣)، لما تعلقت قدرته، وإرادته، وعلمه، وسمعه، وبصره بهما، وصارتا محلا لذلك التعلق، صح التعبير ب "في" لما ذكرناه"[٣]، فهذا التجوز فيه من البلاغة في تصوير المعنى ما لا يوجد في غيره فيما لو عبر عنه بالحقيقة، إذ لما كانت قدرة الله تعالى وإرادته وعلمه شاملة لكل شيء في السماوات والأرض، متلبسة بها، متمكنة منها تمكن الظرف من المظروف، شُبهت السماوات والأرض بالظرف الحقيقي بجامع التمكن في كل، ثم سرى هذا التشبيه إلى تشبيه تمكن الله بالسماوات والأرض بتمكن الظرف بالمظروف الحقيقيين، بجامع مطلق التلبس في كل، ثم استعيرت "في" الموضوعة لتلبس الظرف بالمظروف الحقيقيين لتلبس الظرف بالمظروف المجازيين على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

٣٨- العين

---

[١] انظر: مقدمة تحقيق **الفتاوى الموصلية**، تحقيق إياد الطباع، ص٥.

[٢] عوني، حامد، **المنهاج الواضح للبلاغة**، المكتبة الأزهرية للتراث، ١١٢/١

[٣] أنظر ص٢٧٠-٢٧١.

يرى الإمام العز أن وصف العين المضاف إلى الله تعالى من نفس باب وصف اليد، فالعين في العباد محل للإدراك كما أن اليد محل للقدرة، فيعبر بهما عما يلازمهما غالبا من الحال فيهما، حيث قال: "التعبير بالمحل عن الحال لما بينهما من الملازمة الغالبة، كالتعبير باليد عن القدرة والاستيلاء، والعين عن الإدراك"[١]، وقال في نص آخر: "ويعبر بالعين عن إدراك المبصرات، لأنها محل الإدراك، كما يعبر باللسان عن الكلام، وبالقلب عن العقل، فقوله :{ **فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا** }الطور:٤٨، أي: بمرأى منا، وكذلك قوله: { **تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا** }القمر:١٤"[٢]، فالعين جارحة مستحيلة على الله تعالى، ولكن يلازم وجودها في العباد وجود الإبصار بها غالبا لقيامه فيها، فعبر بالعين عما يلازمها، فهي من مجاز الملازمة، وقد يطلق عليها البعض أنها من مجاز المحلية، لكون العين محلا للإدراك، ولا إشكال؛ فالمقصد من العلاقة أن يتحقق ارتباط بين الشيئين على أي وجه.

٣٩- **النزول إلى الدنيا**

يرى الإمام العز أن وصف الله لنفسه بالنزول هو من باب مجاز الملازمة، فالنزول عرض من الأعراض الخاصة بالأجسام، وهو محال على الله تعالى، ولكن يلازم وجوده في الملوك والحكّام من عباده العطف واللطف والرفق بالمنْزل إليهم من المملوكين والمحكومين، واستعراض حوائجهم وقضائها، والنزول المنسوب لله تعالى لا يخرج المراد منه عن هذه اللوازم، قال الإمام: "وأما نزوله فعبارة عن لطفه وعطفه ورفقه بخلقه، لأن ذلك لازم لمن نزل إلى عباده ناظرا إليهم، ومستعرضا لحاجاتهم، ولذلك يقول: (هل من داع فأستجيب له، هل من سائل فأعطيه، هل من مستغفر فأغفر له، ثم يبسط يده: من يقرض غير عديم ولا ظلوم)، ذكر هاتين الصفتين ترغيبا في الإقراض، فإن العديم لا يعامل، والمليء الظلوم لا يقرض"[٣]، وكلام الإمام الأخير في غاية التحقيق والنفاسة؛ فإن الحديث نفسه قد احتوى على كثير من القرائن الدالة على أن المراد بالنزول الإلهي هو المجاز لا الحقيقة، فلو سلمنا جدلا أن النزول ليس محالا على الله تعالى، لما كان في الحديث أي دلالة على هذا النزول الحقيقي، إذ جاء لفظ النزول فيه في سياق ترغيب العباد بالإستيقاظ، وعرض حاجاتهم على ملك الملوك جل جلاله، وسماعه -سبحانه- لحاجات العباد وقضائها، وغفرانه للذنوب لا يتوقف على

---

[١] **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٦٠.
[٢] **الإمام في بيان أدلة الأحكام،** ص٢٣٩.
[٣] **الإمام في بيان ادلة الأحكام**،ص٢٣٣.

النزول الحقيقي المزعوم، إذ الإجماع منعقد على أنه تعالى يسمع حاجاتنا ويقضيها، ويغفر ذنوبنا في كل الأوقات، وليس في آخر الليل فقط، بل إن ليلة القدر فيها من الفضائل وقضاء الحاجات وغفران الذنوب أضعاف أضعاف الثلث الأخير من الليل، ومع ذلك لم يرد أن الله ينزل إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، وعلى هذا فلا تلازم بين النزول الحقيقي وهذه الأمور؛ لأنه قد ثبت وجودها من دونه، فتعين كون المراد بالنزول هو النزول المجازي من اللطف والرفق بالعباد...إلخ، وإنما توسعت بعض الشيء في هذا الوصف لأن بعض من لم يطلع على كنوز البلاغة وأساليب العرب في الخطاب، ظن أن حمل النزول الإلهي على المجاز نوع من الشَطَط في التأويل، فأحببت أن أحللَ كلام الإمام العز في هذا الوصف المجازي؛ لكي لا يبقى بعدها باب الكلام مفتوحا لكل متشكك .

المطلب السادس: أسماء الله الحسنى

تمهيد:

تعرض الإمام العز في كتبه لكثير من أسمائه تعالى وخاصة في كتاب :"شجرة المعارف والأحوال"، وسأقوم بإذن الله بذكر كل اسم من أسمائه تعالى ومعناه، وحظ العبد منه كما بينه الإمام العز-رحمه الله-.

وأما البحث في كل اسم من أسمائه تعالى من حيث ما يفيده من الفوائد والأحكام الشرعية؛ فكلام الإمام فيه أقل من القليل، إذ أكثر ما يمكن أن يقال في أسمائه تعالى قد قيل إما في التمهيد لهذا الفصل، وإما في صفاته تعالى، والتي ترجع إليها كل أسماء الله الحسنى كما يرى الإمام العز، فاسم "العليم" مثلا، يقال فيه ما قيل في صفة العلم من الصفات الذاتية، واسم القدوس يقال فيه ما قيل في الصفات السلبية، وأسماؤه التي ترجع إلى أفعاله مثل الضار، والنافع، والمحيي، المميت، والخالق، يقال فيها ما قيل في صفات الله الفعلية وهكذا.

بل إن ما قيل في صفاته السلبية والذاتية والفعلية يقال في كل أسمائه تعالى من حيث العموم، فقد نص الإمام العز على أن كل أسمائه تعالى راجعة إلى صفاته العلى، حيث قال في ذلك:

- "فمن الأسماء ما يتردد بين الذاتي والفعلي كالرؤوف الرحيم.
- ومنها ما يتردد بين السلبي والفعلي كالسلام.
- ومنها ما يتردد بين السلبي والمشتمل على السلبيات والذاتيات والفعليات، كالعظيم، والجليل، والعلي، والأعلى، والكبير، والمتعال"[١].

و ذكر الإمام العز في غير هذا الموضع، أن جميع أسمائه تعالى يمكن إرجاعها إلى أربع كلمات؛ هن الباقيات الصالحات اللاتي يسن ذكْرهن بعد كل صلاةٍ مكتوبه: (سبحان الله، والحمد لله، والله أكبر، ولا إله إلا الله)، حيث قال: "وأسماؤه: مندرجة في أربع كلمات، هن الباقيات الصالحات:

- الكلمة الأولى: قول " سبحان الله ": ومعناها في كلام العرب: التنزيه والسلب، وهي مشتملة على سلب العيب والنقص عن ذات الله وصفاته، فما كان من أسـمائه سـلباً: فهو مندرج تحت هذه الكلمة، كالقدوس: وهو الطاهر من كل عيب، والسلام: وهو الذي سلم من كل آفة.

---

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص ٧٩-٨٠.

- الكلمة الثانية قول " الحمـد لله ": وهي مشتملة على إثبات ضروب الكمال لذاته وصفاته، فما كان من أسمائه متضمناً للإثبات: كالعليم، والقدير، والسميع، والبصير،فهو مندرج تحت الكلمة الثانية، فقد نفينا بقولنا " سبحان الله " كل عيب عقلناه، وكلنقص فهمناه. وأثبتنا بـ" الحمد لله " كل كمال عرفناه، وكل جلال أدركناه. ووراء مانفيناه وأثبتناه شأن عظيم، قد غاب عنا وجهلناه، فنحققه من جهة الإجمال بقولنا:
- "الله أكبر "، وهي الكلمة الثالثة: بمعنى أنه أجل مما نفيناه وأثبتناه، وذلك معنى قوله :{لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك }، فما كان من أسـمائه متضمناً لمدح فوق ما عرفناه وأدركنـاه: كالأعلى، والمتعالي، فهـو مندرج تحت قولنا " الله أكبر "، فمن هذا شأنه، لا يكون في الوجود من يشاكله، أو يناظره، فحققنا ذلك بقولنا:
- "لا إله إلا الله"، وهي الكلمة الرابعة: فإن الألوهية ترجع إلى استحقاق العبودية،ولا يستحق العبودية إلا من اتصف بجميع ما ذكرناه، فما كان من أسمائه متضمنا للجميع على الإجمال: كالواحد، والأحد، وذي الجلال والإكرام، فهو مندرج تحت قولنا: لا إله إلا الله."[١]

بل قال الإمام إنه يمكن إرجاع جميع اسمائه تعالى إلى كلمة واحدة من هذه الأربع كلمات، حيث قال: "ولو أدرجت "الباقيات الصالحات" في كلمة منها على سبيل الإجمال، وهي: "الحمد لله" ، لاندرجت فيها؛ كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:(لو شئت أن أوقر بعيراً من قولك، "الحمد لله"، لفعلت)"[٢]، ثم بين رحمه الله وجه هذا الإندراج، فقال: إن "الحمد" هو الثناء، والثناء يكون: بإثبات الكمال تارة، وبسلب النقص أخرى، وتارة بالاعتراف بالعجز عن درك الإدراك، وتارة بإثبـات التفرد بالكمال، والتفرد بالكمال :من أعلى مراتب المدح والكمال، فقد اشتملت هذه الكلمة: على ما ذكرناه في الباقيات الصالحات؛ لأن الألف واللام فيها: لاستغراق جنس المدح والحمد مما علمناه وجهلناه، ولا خروج للمدح عن شيء مما ذكرناه، ولا يستحق الإلهية: إلا من اتصف بجميع ما قررناه"[٣].

وعلى هذا فأسماء الله تعالى بحسب ما تتضمنه من معانٍ يمكن إرجاعها إلى أربعة أقسام:

- ما كان من أسـمائه تعالى متضمنا للسـلب، فهذه ترجع إلى الصفات السلبية.

---

[١] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص١٣-١٤.

[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص١٥.

[٣] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص١٥.

- ما كان من أسمائه تعالى متضمناً للإثبات، فهذه ترجع إلى الصفات الذاتية أو الفعلية، وبعضها- كما قاله الإمام متردد بين الذاتي والفعلي، مثل الرحمة؛ حيث يحملها البعض على إرادة الرحمة، فترجع إلى الذاتية، ويحملها البعض على فعل الرحمة، فترجع إلى الفعلية وهكذا.
- ما كان من أسـمائه تعالى متضمناً لمدح فوق ما عرفناه وأدركنـاه: كالأعلى، والمتعالي.
- ما كان من أسمائه تعالى متضمنا لجميع الصفات السلبية والذاتية والفعلية على الإجمال: كالواحد، والأحد، وهو ما عبر عنه الإمام بـ"التفرد بالكمال"، فإن الكمال لا يخرج عن النفي والإثبات، سواء أدركناه أو جهلناه، واسماؤه تعالى في هذه القسم والذي قبله مترددة -كما ذكر الإمام العز- بين السلبي والمشتمل على السلبيات والذاتيات والفعليات، كالعظيم والجليل والعلي والأعلى، فأحديته تعالى وتفرده قد ترجعها إلى صفة الوحدانية السلبية، ولكن هذه الوحدانية حاصلها التوحد بأوصاف الكمال، ولا خروج للكمال عن صفات النفي والإثبات، ولهذا حصل التردد بينها، والله أعلم.

أسماء الله وصفاته توقيفية

يرى الإمام العز أن أسماء الله وصفاته توقيفية، بحيث لا يجوز أن يطلق على الله من الأسماء والصفات إلا ما ورد به نص من الشارع، حيث قال: "لا يوصف الإله إلا بأوصاف الكمال ونعوت الجلال التي ورد استعمالها في الشرع"[1]، ثم عرض للخلاف في هذه المسألة، فقال: "واختلاف العلماء فيما كان دليلا على الكمال ولم يرد به الشرع؛

- فقال بعضهم: لا يعبر عن ذاته ولا عن صفاته إلا بما عبر به عنها.
- وقال آخرون: بل يجوز ذلك إذا لم يثبت المنع منه في كتاب ولا سنة، ومثل ذلك أن يقول: الله يعرف ويدري، مكان قول : الله يعلم"[2]، والإمام العز يقطع بالرأي الأول كما هو ظاهر من النص الأول، وقد نص على ذلك في عدة نصوص، فمنها أنه قال: "وكذلك لا يطلق على الإله من المرادفات إلا ما أطلقه على نفسه وأوصى به في كتابه أو سنة نبيه"[3]، فالمرادف هو ما تعدد لفظه واتحد معناه، وهنا لم يجوز الإمام العز أن يطلق على الله عز وجل ما ثبت معناه لله في الشرع إلا إذا كان بنفس اللفظ الذي ورد الشرع به، وهذا هو القول بالتوقيف.

---

[1] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص٦٩.
[2] ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص٦٩-٧٠.
[3] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص ١٣١.

وأما ما كان من الألفاظ موهما للنقص، فقد ذهب الإمام العز -ومعه جميع العلماء-إلى عدم جواز إطلاقه، فمن ذلك ما ذكره الإمام في إحدى فتاواه، حيث قال:"وكذلك لا يجوز أن ينسب إلى الرب سبحانه أنه يعشق ويعشق؛ لأن العشق فساد في الطبع؛ محيل لما لا وجود له"[١]، فلهذا الإيهام لم يجوز الإمام هذا الإطلاق، وقد بين الفرق بين لفظ "الحب" الوارد في الشرع وبين "العشق"، فقال: "والفرق بين العشق والمحبة: أن العشق فساد يخيل أن أوصاف المعشوق فوق ما هي، ولا يتصور مثل هذا في حق الإله الذي يرى الأشياء ويعلمها على ما هي عليه، وكذلك لا يطلق على حب العبد للرب؛ لإشعاره بان تخيل العاشق فوق كمال المعشوق، والله تعالى لا يقف أحد على كماله، فضلا أن يتخيل أنه دون كماله."[٢]

الاسم والمسمى والتسمية

تعرض الإمام في تفسير البسملة إلى المراد من "الإسم" فيها، فقال إن الإسم يطلق ويراد به إما التسمية أو المسمى-الله-، وهو حقيقة في التسمية مجاز في المسمى، حيث قال: "الإسم: إذا أردنا به "المسمى"، فيكون هذا ثناء على الله تعالى بتفويض الفعل إليه، وإن جعلنا "الاسم" المراد به التسمية، كان المراد التبرك باسم الله، وليس هذا كقوله عليه السلام: "باسمك أحيا"، لأن المراد به المسمى، إذ الحياة والموت لا يكونان إلا بقدرة الله تعالى، فيكون فيه مجاز وحذف، فالمجاز التعبير بالاسم عن المسمى، والحذف حذف المضاف، وهو القدرة"[٣]، فالإسم عنده حقيقة في التسمية لأنه جعله في المسمى مجازا.

ما قيل في كون الحروف المقطعة مأخوذة من أسماء الله

ذكر الإمام أقوال العلماء في الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور، وكان من هذه الأقوال أن هذه الحروف مأخوذة من أسمائه تعالى، حيث قال:"وقيل: أخذ من كل اسم حرف، فالكاف من كافي، والهاء من هادي"[٤]، ثم ذكر اختلاف القائلين بهذا القول في حقيقة الأسماء التي ترجع لها هذه الحروف، فقال: "والقائلون بأنها حروف من أسماء الله، منهم من قال: هي من أسماء الصفات،

---

[١] ابن عبد السلام،**الفتاوى الموصلية** ص٧٠.
[٢] ابن عبد السلام،**الفتاوى الموصلية** ص٧٠.
[٣] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص ٣٧.
[٤] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**،ص ٦١.

ومنهم من قال: من أسماء الذات، فالأولون يقولون: الهاء من الهدى، والعين من العلم، والقاف من القدرة وهلم جرا، والآخرون يقولون: الهاء من الهادي لا من الهدى، والعين من عليم، والقاف من قدير، وكذلك سائرها، وهذا جار على استعمال العرب، فإنهم يدلون على الكلمة بحرف واحد، نحو قول بعض العرب: قلت لها قفي فقالت قاف: أي وقفت"[١]، واستدلال الإمام الأخير على كون هذا الإستعمال دارج في لغة العرب، هو علامة قبوله لهذا الرأي، فهو عوضا عن كونه لم يرده قام بالإستشهاد على صحة استعماله لغة.

ما لا يتخلق به من أسماء الله الحسنى

عقد الإمام العز فصلا لما لا يتخلق به من أسمائه تعالى، فذكر أربعة أسماءٍ لله لا يتخلق بها بحال، وهي: الله والخالق والبارئ والمصور، أما اسم الله، فقد قال في سبب عدم إمكان التخلق به: "لا تخلق بصفة الإلهية، لأن الإلهية عبارة عن استحقاق العبودية، والعبودية هي الطاعة على غاية الذل والخضوع، وذلك مختص بخالق الأعيان، ومكون الاكوان، ومدبر الأزمان"[٢]،وقال في سبب عدم التخلق بالأسماء الثلاثة: "الخالق، البارئ، المصور؛ لا تخلق بواحد منها لاختصاصه بالخلق والتصوير"[٣]

وقبل الخوض في بيان أسمائه تعالى لا بد من الإشارة إلى موافقة الإمام العز لعقائد الأشاعرة في جميع أسماء الله عز وجل، بل إنه يرى أن حاصل ما دلت عليه أسماء الله تعالى من العقائد هو بعينه اعتقاد الإمام الأشعري، حيث يقول:"واعتقاد الأشعري رحمه الله يشتمل على ما دلت عليه أسماء الله التسعة والتسعون، التي سمى بها نفسه في كتابه وسنة رسول الله"[٤]، وهذه الشهادة من الإمام العز للمذهب الأشعري هي شهادة عظيمة جدا، ودليل على موافقته لمذهب السادة الأشاعرة في مذهبهم عامة، وما قالوه في الأسماء الحسنى خاصة.

[١]ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن**، ص ٦١-٦٢.
[٢]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص ٨٣.
[٣]ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص ٨٣.
[٤]ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد اهل الحق**، ص١٣.

معاني أسماء الله الحسنى وكيفية التخلق بها

سأذكر بإذن الله معاني جميع الأسماء الحسنى التي ذكرها الإمام العز في عامة كتبه، ومجموع ما ذكره لا يتعدى الستين اسما، سأذكرها وثمرة معرفتها، وما يتخلق به منها إن أمكن، ثم أرجعها إلى صفات الله تعالى بناءً على ما ذكره الإمام -في أول التمهيد- في كيفية رجوع جميع أسمائه إلى صفاته تعالى، وليس بالضرورة أن أقول عند كل اسم: قال الإمام العز، أو يرى الإمام العز، فإني سأُوثقُ ما أنقله عنه بالنص أو بالمعنى، فَيعلَم القارئ أنه كلام الإمام العز، ومهما استطعت أن أنقل كلام الإمام بلفظه فسأفعل، والله الموفق.

١-الرب

يرى الإمام أن "الرب" له أربعة معانٍ يحمل عليها، هي " المعبود، والمالك، والسيد، والمصلح، ويحمل في كل موضع من كتاب الله على ما يناسبه"[١]، ثم ذكر أن المربوب لهذا الرب يختلف معناه بحسب المعنى الذي حملنا عليه كلمة الرب، فإن حمل الرب على المالك عم الموجودات، وإن حمل على المصلح خرجت الأعراض، لأنها لا تقبل الصلاح، بل يصلح بها، وإن حمل على السيد اختص بالعقلاء، لأنه لا يقال: سيد الحمير والحشرات، وإن حمل على المعبود اختص بالمكلفين، وهذا أخص المحامل، والأول أعمها، وحمل الرب على السيد أنسب للثناء[٢].

٢-الملك

يرى الإمام أن المعنى اللغوي لإسم "الملك" هو: من له المُلك،"والمُلك: تصرف عام، مقيد بالعدل والإحسان في كل عطاء وحرمان، ونصر وخذلان، وضر ونفع، وخفض ورفع، وإعزاز وإذلال"[٣]، وأما ما تثمره معرفة العبد لهذا الإسم فهي خوف الله ورجاؤه، وإجلاله وطاعته والإذعان له[٤]، وعن حظ العبد من التخلق به، قال الإمام:"والتخلق لمن بلي به: التقيد باتباع الحق في موارده ومصادره، بمنع من يستحق المنع، ورفع من يستحق الرفع، وقهر من يستحق القهر، وجبر من يستحق الجبر،

[١] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن**، ص٤٧.
[٢] انظر: ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن**،ص ٤٧-٤٨.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٤] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.

وضر من يستحق الضر، وإكرام من يستحق الإكرام، والانتقام ممن يستوجب الانتقام، وإطعام الجوعان، وكسوة العريان، وسقي الظمآن، وإغاثة اللهفان، وقمع أهل الظلم والعدوان، وأخذ الأموال بحقها، وصرفها إلى مستحقها. فمن فعل ذلك أظله الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله، والمقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن"[١]، وإذا كان الملك ابتلاءً فلماذا طلبه بعض الأنبياء؟ يقول الإمام العز في جواب ذلك: "وإنما طلب سليمان الملك لما فيه من البر والإحسان، ولمثله قال يوسف عليه الصلاة و السلام:{ اجعلْني علَى خَزَآئِنِ الأَرضِ }يوسف: ٥٥، وشكر الله على ما آتاه من الملك فقال : { ربِّ قَد آتَيتَني من الْملْك }يوسف: ١٠١."[٢]

٣- القُدوس

"القدوس: هو الطاهر من كل عيب ونقصان"[٣]، وعلى هذا فهو راجع إلى الصفات السلبية، وثمرة معرفة العبد لهذا الإسم هو تعظيم الله وإجلاله[٤]، وحظ العبد من التخلق به يكون "بالتطهير من كل حرام، ومكروه، وشبهةٍ، وفضل مباحٍ شاغلٍ عن مولاك"[٥]، فيتدرج العبد بتطهير نفسه من كل حرام بداية، إلى أن يطهر نفسه من الإنشغال بما سوى الله حتى لو كان مباحا.

٤- السلام

ذكر الإمام عدة محامل لاسم الله السلام، يصح أن يكون مأخوذا منها، ثم رتب على كل محمل ما يليق به من التخلق، حيث قال:

- أن "السلام"إن أُخذَ من تسليمه على عباده، فعليك بإفشاء السلام، فإنه من أفضل خصال الإسلام[٦] وعلى هذا المحمل يرجع إلى صفة الكلام.
- وإن أخذ من السلامة من الآفات، فلا تخلق به، وإن أخذ من السلامة من العيوب، فهو كالقدوس[٧]، وعلى هذين المحملين يرجع إلى الصفات السلبية.

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٤] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٥] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٦] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٧] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.

- وإن أخذ من الذي سلم عباده من ظلمه، فليُسلّم الناس من غشمك وظلمك، وضرك وشرك،فإن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده[١]، وعلى هذا المحمل يرجع إلى الصفات الفعلية.

٥- المؤمن

يرى الإمام أن "المؤمن"

- "إن أخذ من تصديق الله نفسه، فعليك بالإيمان بكل ما أنزله الرحمن"[٢]، فيرجع إلى صفة الكلام.
- "وإن أخذ من أمنه العباد من ظلمه، فأظهر من برك وخيرك ما يؤمن الناس من شرك وضيرك"[٣].
- "وإن أخذ من خالق كل أمن، فاسع لعباد الله في كل أمن"[٤]، فيرجع إلى الصفات الفعلية.

٦- المهيمن

ذكر الإمام أن معنى اسم الله المهيمن: هو الشهيد، ثم قال:إن الشهيد:

- إن أخذ من مشاهدته لعباده فهو كالبصير، وثمرته كثمرته، والتخلق به كالتخلق به، فيرجع إلى صفة البصر.
- وإن أخذ من شهادته لعباده وعليهم في القيامة، فثمرة معرفته خوفك وحياؤك من شهادته عليك إن عصيته، ورجاؤك شهادته لك إن اطعته.[٥]

٧- العزيز

يرى الإمام العز أن"العزيز"

- إن أخذ من الغلبة فهو كالقهار، وثمرة معرفته الخوف[١]، ومعنى غلبته: عدم مخالفة أحد له في مراده، فيرجع إلى صفة سلبية وفعلية.

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٣] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٤] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨١.
[٥] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٢.

- "وإن أخذ من الامتناع من الضيم، فلا تخلق به إلا في بعض الضيوم، كضيم الكفار والفجار.
- وإن أخذ من الذي يعز وجود مثله فهو سالب للنظير، فلا تخلق به إلا بالتوحد بالطاعة والعرفان، على حسب الإمكان بالنسبة إلى أبناء الزمان"[٢]، فيرجع إلى الصفات السلبية.

٨- الجبار

- "الجبار؛ إن أخذ من جبرتُ العظم والفقير، إذا أصلحتهما؛ فثمرة معرفته رجاء جبره وإصلاحه، والتخلق به بأن تعامل عباده بكل خير وإصلاح تقدر عليه أو تصل إليه"[٣]، فيرجع إلى الصفات الفعلية.
- "وإن أخذ من العلو فهو كالعلي، وثمرة معرفته كثمرات معارف جميع الصفات.
- وإن أخذ من الإجبار، فهو كالقهار."[٤]

١٣/٩المتكبر، العظيم، الجليل، العلي، الأعلى

جعل الإمام العز هذه الأسماء الخمسة من نفس الباب، حيث جعلها مترددة بين كون معناها سلبيا، وبين كون معناها شاملا لجميع الصفات السلبية والذاتية والفعلية، ولكونها من نفس الباب، فقد شرح الإمام اسما واحدا منها وبين ثمرته وكيفية التخلق به، ثم قال إن باقي الأسماء الأربعة يقال فيها مثلما قيل فيه، حيث مثل باسم "المتكبر" فقال:

- "المتكبر؛ إن أخذ من تكبره عن النقائص فهو كالقدوس، فتكبر عن كل خلق دنيء.
- وإن جعل شاملا لجميع الأوصاف، فثمرة معرفته الإجلال والمهابة في جميع الأحوال الحادثات من سائر الصفات، وكذلك العظيم، والجليل، والعلي، والأعلى."[٥]

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٢.
[٢] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٢.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٢.
[٤] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٢.
[٥] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص ٨٣.

١٤-١٥الرؤوف الرحيم

الرؤوف الرحيم هو الذي يعامل عباده بآثار الرأفة والرحمة[١]، فهي راجعة إلى الصفات الفعلية،"وثمرة معرفتهما رجاء عطفه ولطفه، والتخلق بهما؛ برحمة كل من قدرت على رحمته بأنواع ما تقدر عليه من الرأفة والرحمة، حتى تنتهي رحمتك إلى الذُباب والذر"[٢]، واستشهد على ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام:(في كل كبد رطبة أجر).[٣]

١٦-الغفار

يرى الإمام أن اسم الله "الغفار" بمعنى الستار؛ وهو ساتر العيوب وغافر الذنوب، وثمرة معرفته رجاء غفره وستره، والتخلق به بستر عيوب الناس وغفر ذنوبهم[٤]، ومن التخلق به أيضا عدم فضح المرء نفسه بذكر عيوبه، حيث يقول الإمام العز في ذلك:"وإياك وإظهار عيوبك وإعلان ذنوبك؛ فإن إعلان الذنوب مسخط لعلام الغيوب"[٥]، وهو راجع إلى الصفات الفعلية.

١٧-القهار

القهار: هو الذي يقهر عباده على تنفيذ مراده. وثمرة معرفته الخوف الشامل، والوجل الكامل. والتخلق به بأن تقهر نفسك وعدوك وكل قاطع يقطعك عن إصلاح أخراك، وطاعة مولاك[٦]، وكما مر في اسم العزيز، فإن القهار راجع إلى الصفات السلبية والفعلية.

١٨-الحليم

الحليم: هو الذي لا يعجل بعقوبة المذنبين، والتخلق به أن تحلم عن كل من آذاك وظلمك، وسبك وشتمك، فإن مولاك صبور حليم، بر كريم، يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات، ويعلم ما يفعلون[٧]، وهو راجع إلى الصفات الفعلية.

---

[١]انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٣.
[٢]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٣.
[٣]أخرجه البخاري(٢٣٦٣) في المساقاة، ومسلم(٢٢٤٤) في السلام.
[٤]انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٤.
[٥]ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٤.
[٦]انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال**ص٨٤.
[٧]انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٤.

١٩-الصبور

الصبور: هو الذي يعامل عباده معاملة الصابرين، وعلى هذا فالتخلق به أن تصبر على أذية المؤذين، وإساءة المسيئين، فإن الله يحب الصابرين[١]، وهو راجع إلى الصفات الفعلية.

٢٠-المحسن

يرى الإمام العز أن الإجمال، والإنعام، والإفضال، من جملة أنواع الإحسان، فإن الإحسان يعبر به عن جلب المنافع كلها، أو دفع المضار بأسرها[٢]، فهو راجع إلى الصفات الفعلية، ثم يقول في التخلق به:"فأحسن كما أحسن الله إليك، وأنعم كما أنعم الله عليك وعليك بالصفح الجميل، والهجر الجميل، والصبر الجميل، والبر الجزيل؛ تخلقا بأخلاق الملك الجليل، ولا تنس الفضائل، لإن مولاك يقول :{ ولاَ تَنسواْ الْفَضلَ بينَكُم} (البقرة: ٢٣٧)، فَصلْ من قطعك، وأعط من منعك، واعف عمن ظلمك، واصبر على من سبك وشتمك، وأحسن إلى من أساء إليك".[٣]

٢١-القيوم

القيوم: هو القائم بتدبير الأكوان كلها؛ دقها وجلها، وثمرة معرفته: التوكل عليه والتفويض إليه؛ إذ لا مدبر سواه، والتخلق به يكون بإحسان تدبير من اعتمد عليك، أو فوض الله أمره إليك.[٤]

٢٢/٢٣-الخافض، الرافع

الخافض: هو خالق الخفض، وثمرة معرفته خوف خفضه، والتخلق به يكون بخفض اهل المعاصي والمخالفات[5]، وفي المقابل فإن الرافع: هو خالق الرفع على اختلاف أنواعه، وثمرة

---

[١] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٤.
[٢] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٥.
[٣] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٥.
[٤] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٥.
[5] انظر: ابن عبد السلام،**شجرة المعارف والأحوال** ص٨٦.

معرفته الطمع في رفع الدرجات، والتخلق به يكون برفع أهل البر والطاعات[١]، وكلا الإسمين راجعان إلى الصفات الفعلية.

٢٥/٢٤-المعز، المذل

المعز: هو خالق العز، وثمرة معرفته الطمع في إعزاز الله له بالمعارف والطاعات، والتخلق به يكون بإعزاز الدين ومن تبعه من عباد الله المؤمنين[٢]، وفي المقابل فإن المذلّ: هو خالق الذل، وثمرة معرفته خوف الإذلال بالمعاصي والمخالفات، والمعاملة به تكون بإذلال الباطل وأشياعه، وإخمال العدوان وأتباعه[٣]، والإسمان راجعان إلى الصفات الفعلية.

٢٦-المنتَقم

المنتقم: هو المعذب لمن يشاء من عباده عدلا، وثمرة معرفته الخوف من انتقامه، والتخلق به لمن ابتُلي بشيءٍ من الولايات يكون بالانتقام من الجناة بالحدود والتعزيرات، والعقوبات المشروعات.[٤]

٢٩/٢٨/٢٧-الحكَم، العدل، المقْسط

يرى الإمام أن الحكم، والعدل، والمقسط، لها معنىً واحد: وهو المنْصفُ في وصله وقطعه، وبذله ومنعه، وضره ونفعه، وثمرة معرفته خوف الظالم من عدله، ورجاء المظلوم لفضله، والتخلق به لمن ابتلي بذلك: أن يعدل فيما حكم به، مسويا بين الفقير والغني، والضعيف والقوي، والقريب والأجنبي، والعدو والولي، وكذلك يعدل فيما يختص به من أهله وعياله، ورقيقه وأطفاله.[٥]

٣٣/٣٢/٣١/٣٠-الفرد، الوتر، الواحد، الأحد

يرى الإمام العز أن كلاً من "الفرد، والوتر، والواحد، والأحد" لها معنى واحد: وهو الذي لا شبيه له في ذاته، ولا نظير له في صفاته، وثمرة معرفتها: معاملته بجميع الأحوال، وما يترتب عليها من

---

[١] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٦.
[٢] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٦.
[٣] ابن عبد السلام، انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٦.
[٤] ابن عبد السلام، انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٦.
[٥] ابن عبد السلام، انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٧.

الأقوال والأعمال، والتخلق بها: بأن تكون فريد دهرك، ووحيد عصرك في المعارف والأحوال؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم: "سبق المفردون" فقيل: من هم ؟ فقال: " الذاكرون الله كثيرا والذاكرات"[١][٢]، وهذه الأسماء الأربعة متضمنة لجميع الصفات السلبية والذاتية والفعلية.

٣٤- الفتاح

- الفتاح إن أخذ من فتح الأرزاق، فثمرة معرفته رجاء ما يفتحه ويمنحه من الأرزاق في العاجل والآجل، والتخلق به يكون ببذل ما تقدر عليه من الأرزاق في رضا الخلاق.
- وأما إن أخذ من الحكْم، فهو راجع إلى اسمي الحكم والعدل الواردين قبل قليل.[٣]

٣٥- اللطيف

ذكر الإمام عدة محامل لمأخذ اسم الله "اللطيف" يصح أن يكون مأخوذا منها، ثم رتب على كل مأخذ ما يليق به من التخلق، حيث قال:

- إنه إن أخذ من معرفة الدقائق: فثمرة معرفته خوفك ومهابتك وحياؤك من معرفته بدقائق أحوالك، وخفايا أقوالك وأعمالك؛ إذ لا يعزب عن خالق الأشياء مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" الملك: ١٤.
- وأما إن أُخذَ من الرفق، فثمرة معرفته: رجاء رفقه فيما قضاه، ولطفه فيما أمضاه، والتخلق به: بالرفق بكل من أمرت بالرفق به من عباد الله، فإن الله لطيف بعباده، وما كان الرفق في شيء إلا زانه[٤]، وظاهر أن المعنى الأول راجع إلى صفة العلم، والمعنى الثاني راجع إلى الصفات الفعلية.

٣٦- الشكور

الشكور مأخوذ من ثنائه على عباده، فثمرة معرفته رجاؤك الدخول في مدحته بطاعته ومعرفته، والتخلق به يكون بشكر مولاك، وشكر أبويك، وشكر كل من أحسن إليك، فـ"من لا يشكر الناس، لا يشكر الله"[١]، وقد قال مولاك:{ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيكَ} (لقمان: ١٤).[٢]

---

[١] رواه مسلم (٢٦٧٦) في كتاب الذكر والدعوات

[٢] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٧.

[٣] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٧.

[٤] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٨.

٣٧- الحفيظ

يرى الإمام أن "الحفيظ" إما أن يؤخذ من العلم، وقد مر القول فيه في الصفات الذاتية، وإما أن يؤخذ من ضبط الأشياء وحفظها، فثمرة معرفته رجاؤك حفظه في أولاك وأخراك، والتخلق به بحفظ ما أمرت بحفظه من الطاعات والأمانات، فإن الله قد مدح الحافظين لحدوده وبشرهم بإنجاز وعوده، فقال :{ هذَا ما تُوعدون لِكُلّ أَوّابٍ حفيظٍ} (ق:٣٢).[٣]

٣٨- المقيت

- المقيت إما أن يؤخذ من القدرة، وحينها فلا تخلق به.
- وإما أن يؤخذ من إقاته الأقوات، فثمرة معرفته رجاء الإقاته والأرزاق، والتخلق به يكون بإقاتة كل محتاج تقدر على أقاتته، من قريب وأجنبي، وضعيف وقوي، مقدما لمن تلزمك إقاتته الأقرب فالأقرب[٤]، وهو راجع إلى الصفات الفعلية.

٣٩- الحكيم

- الحكيم إما أن يؤخذ من الحكمة، فتكون ثمرة معرفته: المهابة والإجلال، ويكون التخلق به: بمعرفة حكم الكتاب والسنة فـ:{ ومن يؤْتَ الْحكْمةَ فَقَد أُوتي خَيرًا كَثيرًا} (البقرة: ٢٦٩).
- وإما أن يؤخذ من الإحكام والإتقان، فتكون ثمرة معرفته: إجلال من عمت الأشياء حكمته، وحيرت الألباء صنعته، ويكون التخلق به: بإتقان أحوالك وأعمالك فيما يصلحك في عاجلك ومآلك.[٥]

٤٠- الودود

الودود هو المعامل عباده بثمرت الوداد، وثمرة معرفته رجاء وده بطاعته، والتخلق به بوداد مولاك، ووداد رسله والصالحين من عباده[٦]، وهو راجع إلى الصفات الفعلية.

---

[١] أخرجه الترمذي(١٩٥٥) في البر والصلة. وأبو داوود (٤٨١١) في الأدب.
[٢] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٨.
[٣] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٨.
[٤] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٩.
[٥] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٩.
[٦] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٩.

٤١-الحق

الحق إن جعل بمعنى ذي الحق، فثمرة معرفته: المهابة والمخافة، والتخلق به: بمتابعة الحق، وأن تكون من أهل الحق بكل حال.[١]

٤٢/٤٣-القوي، المتين

لم يذكر الإمام العز معنى "القوي و المتين"، ولكنه ذكر أن ثمرة معرفتهما: مهابته تعالى وإجلاله، والاعتماد على قوته، والتخلق به: بأن تكون قويا في دينك، متينا في يقينك، مليا[٢] بطاعة مولاك.[٣]

٤٤-الولي

لم يذكر الإمام العز معنى "الولي"؛ ولكنه ذكر أن ثمرة معرفته هي الاعتماد على تدبيره، والرضا بتقديره، ويكون التخلق بذلك لمن يلي بولاية: أن يجهد للمولي عليه، وينصح بجلب ما يقدر عليه من المصالح، ودفع ما يقدر عليه من المفاسد.[٤]

٤٥/٤٦-المقدم والمؤخر

لم يذكر الإمام معنى "المقدم والمؤخر"، ولكنه ذكر أن ثمرة معرفتهما: هي المهابة والإجلال، والاعتماد عليه في تقديمة وتأخيره، ورجاء أن يقدمك بطاعته، وخوف أن يؤخرك بمعصيته، وأما التخلق بهما فيكون بتقديم ما أمرت بتقديمه، وتأخير ما أمرت بتأخيره؛ بأن تقدم الأماثل على الأراذل، وأن تقدم أوجب الطاعات على واجبها، وأفضلها على فاضلها، ومضيقها على موسعها، وبأن تقدم القربات والطاعات إلى أوائل الأوقات، فإن الله مدح الذين يسارعون في الخيرات.[٥]

---

[١]ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٠.
[٢]أي متمتعا، انظر: **مختار الصحاح**، مادة: ملا، ص٥٤٦.
[٣]ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٠.
[٤]انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٠.
[٥]انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٩١.

٤٧-البر

البر هو المنْعم، وثمرة معرفته: رجاء أنواع بره، والتخلق به: بأن تبر كل من تقدر على بره بأحب أموالك إليك، وأنفَسها لديك، فإن مولاك يقول: { لَن تَنَالُوا الْبِرّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبّون} (آل عمران)٩٢.[١]

٤٨/٤٩-التواب، العفو

- التواب إما أن يجعل بمعنى الموفق للتوبة، فثمرة معرفته: رجاء توبته عليك، والتخلق به: بأن تحث المسيء على التوبة وتحرضه على الأوبة.
- وإما أن يجعل بمعنى قابل التوبة، فالتخلق به بأن تقبل عذر من أساء إليك، وندم على جرأته عليك[٢]، وقريب منه معنى "العفو"، والتخلق به:يكون بالعفو عن كل من جنا عليك، أو أساء إليك، فإن الله يحب العافين.[٣]

٥٠-المغْني

لم يذكر الإمام معنى "المغني"، ولكنه ذكر أن ثمرة معرفته: رجاء الله أن يغنيك بما في يديه عما في أيدي الناس، وأن التخلق به: بأن تغني كل محتاج بما تقدر عليه من علم وغيره، فتذكر الغافل، وتعلم الجاهل، وتقيم المائل، وتُيسر على العائل[٤]، وأما بخصوص ما يدل عليه ذكر"الغني" من الأحكام، فقد قال: "كل فعل رتب عليه وصف الله تعالى بالغني، فهو منهي عنه بطريق الاستقراء،{ومن كَفَر فَإِن الله غَني حميد} لقمان:١٢"[5]

٥١/٥٢-الضار، النافع

قد مر معنا في الصفات الفعلية أن معنى "الضار" عند الإمام هو خالق الضر في ذوات عباده، وأن معنى"النافع" هو خالق النفع في ذوات عباده، فهما راجعان إلى الصفات الفعلية، وثمرة معرفتهما: خوف الضر ورجاء النفع، والتخلق بهما يكون: بنفع كل من أمرت بنفعه، وضر كل من

---

[١] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٩١.
[٢] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٩١.
[٣] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٨٥.
[٤] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩١.
[5] ابن عبد السلام،الإمام ص١٨٨.

أمرت بضره، بحد أو قتل أو غيره، والخلق عيال الله، فأحبهم إليه أنفعهم لعياله، فعليك ببذل المنافع لكل دانٍ وشاسع.[١]

٥٣/٥٤- النور، الهادي

"النور، الهادي" هو الذي يهدي عباده الضالين، وثمرة معرفتهما: رجاؤك أن ينور جنانك بمعرفته، ويزين أركانك بآثار هدايته، والتخلق بهما بأن تكون نورا من أنوار الله، هاديا إلى صراط الله، فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من أن تكون لك حمر النعم[٢].[٣]

٥٥/٥٦- القابض، الباسط

لم يذكر الإمام معنى "القابض الباسط"، ولكنه ذكر أن ثمرة معرفتهما: هي الخوف من قبض منافع الدنيا والآخرة، ورجاء بسط الخيرات العاجلة والآجلة، والتخلق بالبسط: بأن تبسط برك ومعروفك على كل محتاج، حتى على الدواب والكلاب والذر؛ إذ في كل كبدٍ رطبةٍ أجر، والتخلق بالقبض: بأن تقبض عن كل أحد ما ليس له أهلاً من مال وولاية وعلم وحكمة؛ فلا تؤتوا السفهاء أموالهم فيتلفوها، وقد قال صلى الله عليه وسلم :(لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها) "[٤]، وظاهر أنهما راجعان إلى الصفات الفعلية.

٥٧- الوهاب

لم يذكر الإمام معنى "الوهاب"، ولكنه قال أن ثمرة معرفته: هي رجاء أنواع هباته وصلاته، والتخلق به: يكون بكثرة الهبات والصلات مقَدما للآباء والأمهات، والبنين والبنات.[5]

٥٨- المجيب

لم يذكر الإمام معنى "المجيب"، ولكنه ذكر أن ثمرة معرفته: هي رجاء إجابة دعائك؛ لعلْمه بافتقارك إليه، واعتمادك عليه، وأنه سامع لدعائك، عالم ببلائك، خابر لسرائك وضرائك، والتخلق

---

[١] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩١.

[٢] أخرجه البخاري(٣٧٠١) في فضائل الصحابة، في فضائل علي بن أبي طالب، ومسلم (٢٤٠٦) أيضا في فضائل الصحابة.

[٣] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٢.

[٤] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٢.

[5] ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٣.

به: يكون بإجابة مولاك فيما دعاك إليه من قرباته، وبإجابة كل داع دعاك إلى ما يرضي مولاك من طاعاته وعباداته.[١]

٥٩- المجيد

المجيد هو الذي كثر شرفه، وتم كماله وجلاله في ذاته وصفاته، وثمرة معرفته: هي المهابة والإجلال، والتخلق به بما يمكن التخلق به مما سبق ذكره، فإن هذا الإسم شاملٌ لجميع الصفات كما شَملَها:"ذو الجلال والإكرام"[٢].

[١]ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٢.
[٢]ابن عبد السلام،انظر: **شجرة المعارف والأحوال** ص٩٣.

المبحث الثاني: التحسين والتقبيح

التحسين والتقبيح إما أن يكونا في أحكام الله أو في أفعاله، فكل من قال مقالة في أحدهما فهو قائل بعينها في الثانية؛ إذ لا قائل بالفرق. والبحث في التحسين والتقبيح وإن كان مبحثا كلاميا بالأصالة، فإن العلماء يبحثونه في علم أصول الفقه لشدة احتياج الفقيه إليه، وأما التحسين والتقبيح في أفعال الله فهو مبحوث في كتب العقائد والكلام لا غير، وسأستفيد في هذا المبحث من أقوال الإمام العز في التحسين والتقبيح سواء أكانت في الأفعال أم الأحكام، فإن القول فيهما واحد، وهما يشتركان في كثير من الأدلة التي تساق عليهما. وينبني على مسألة التحسين والتقبيح عدة مسائل، منها مسألة وجوب الصلاح والأصلح التي قال بها المعتزلة، ولهذا فإني بحثت مسألة الصلاح والأصلح بعد مسألة التحسين والتقبيح لكونها فرعا عنها، فلم أفردها في مبحث مستقل لهذا السبب.

أما بالنسبة لرأي الإمام العز، فإن مجرد قوله في كل فعل من أفعاله تعالى المصلحة لعباده: إنه من فضله، فهذا دليل على أنه لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين في أفعال الله، وإلا لقال بالوجوب عليه-تعالى الله عن ذلك-، ومن جهة أخرى فإن مجرد قوله إن الأحكام الشرعية لا تعرف إلا عن طريق الشرع والنقل، فهذا دليل قاطع على أنه لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين في أحكامه تعالى، وإليك نصوصه في ذلك: حيث قال: "أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح"[1]، ثم قال بعدها: "وإنما يجاب مصالح الحسن ويدرأ مفاسد القبيح طولا منه على عباده وتفضلا، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحا؛ إذ لا حجر لأحد عليه"[2].

وقال في نص جامع لكلا الأمرين في معرض ذكره لما يجب اعتقاده: "معرفة حسن أفعاله كلها؛ خيرها وشرها، نفعها وضرها، قليلها وكثيرها، وأنه لا حق لأحد عليه، ولا ملجأ منه إلا إليه، له حق وليس عليه حق، ومهما قال فالحسن الجميل، وكذلك لو عذب أهل السماوات والأرضين وأقصاهم، لكان عادلا في ذلك كله. ولو أثابهم وأدناهم لكان منعما متفضلا بذلك كله."[3]

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص١١.

[2] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص١١.

[3] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص١٣٤.

وبناء على ذلك، فإنه لا يوجب شيئا على الله وفاقا للأشاعرة وخلافا للمعتزلة وغيرهم، حيث قال في معرض ذكره لما يجب اعتقاده: "معرفة ما له أن يفعله وأن لا يفعله كإرسال الرسل وإنزال الكتب، والتكليف والجزاء بالثواب والعقاب."[١]، وقال أيضا: "فإن له أن يعاقب بغير كفر ولا عصيان، ويتفضل بغير طاعة وإيمان، وقد صح أنه ينشئ في الجنة أقواما وفي الجنة آخرين."[٢]

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،** ص١٣٤.
[٢] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام،**ص٣٤.

المبحث الثالث: القضاء والقدر وخلق الأفعال

منذ عصور بعيدة، حصل الخلاف بين الناس في أفعال الإنسان الاختيارية، هل هي بخلق الله أم بخلق الإنسان؟ فالذين قالوا إنها بخلق الله ألزمهم الفريق الآخر بالجبر، أي كون الإنسان مجبورا على أفعاله، إذ ليس هو من أوجدها، مع أن الإنسان يشعر بالضرورة أنه مختار في أفعاله ولا يجبره عليها أحد.

والذين قالوا إنها بخلق الإنسان؛ ألزمهم الفريق الآخر بنسبة النقص لله تعالى، والشرك في أفعاله؛ لأنهم أعطوا العبد قدرة مستقلة يخلق بها أفعاله، ويوجدها بعد عدم، فوصف الخلق هو من أخص أوصاف الألوهية، فالإله هو المتفرد بالخلق، وهذا الفريق قد أعطى هذا الوصف لكل إنسان مخلوق ،فانظر كم أشرك مع الله!، ولو سئل أحدهم: هل يجوز أن يخلق الله إلها غيره؛ يوجِد ويعدم ويتصرف في ملك الله بقدرة خاصة به، لكان الجواب النفي القاطع من قبلهم، فما بالهم نفوها هنا ثم جوزوا حصولها لكل إنسان؟! ولهذا كان يقال لهذا الفريق إنهم أشركوا بالله آلهة بعدد ما في الأرض من بشر، وهكذا فالمسألة صعبة، وكلا الأمرين طعمه مر.

واعتقاد السادة الأشاعرة -ومنهم إمامنا العز- أن هناك أصلين يجب أن تفهم هذه المسألة من خلالهما:

- الأصل الأول: أن كل ما يوجد في هذا الكون مخلوق لله تعالى، وتدخل فيها أفعال الإنسان الاختيارية دخولا أوليا.
- الأصل الثاني: أن كل إنسان حر في اختياره، فالإنسان مختار وغير مجبر ، وإلا بطل التكليف، وهناك آيات كثيرة تدل على ذلك، فالفعل الإنساني عند أهل السنة مخلوق لله وباختيار العبد في نفس الوقت، فهناك ارتباط بين اختيار العبد لفعله وخلق الله لهذا الفعل، بحيث يكون العبد كامل الاختيار في هذا الفعل، ويكون الله كامل الخلق لهذا الفعل، ولما كثرت الشبه على هذا القول واتهمه الخصوم بأنه كلام يناقض بعضه البعض، قام العلماء بتفسير نوع الارتباط في الفعل الإنساني بين إرادة العبد وخلق الرب ،وسمي هذا التفسير بنظرية الكسب، فنظرية الكسب هي حاصل تفسير علماء أصول الدين للارتباط بين إرادة الإنسان لأفعاله الاختيارية ،وبين إيجاد الله وخلقه لهذه الأفعال.

هذا هو موضوع مسألة الكسب، وأما حقيقة هذا التفسير المعبر عنه بالكسب فهو: خلق الله للقدرة على الفعل عند الفعل ،أي حال اختيار الإنسان لهذا الفعل، فالإنسان يكتسب أفعاله بقدرة حادثة،

بمعنى أن الله أجرى سنته بأن العبد متى صمم وعزم على الطاعة؛ فإن الله تعالى يخلقها له، ومتى صمم وعزم على المعصية؛ فإنه تعالى يخلقها له.[١]

قدمت هذه المقدمة الطويلة لكي نستطيع أن نفهم كلام الإمام العز بألفاظه المختصرة، أما بالنسبة للأصل الأول الذي ذكرناه، فقد قال فيه: "خَلَقَ الخلق وأعمالهم، وقدرأرزاقهم وآجالهم"[٢]، فهذا نص في أن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، وعندما قسم الأفعال الإنسانية إلى قسمين، قال: "والأفعال ضربان :أحدهما ما تباشره القدرة الحادثة"[٣]، فالإنسان عند مباشرته لأفعاله يباشرها بقدرة حادثة، وتأمل في قوله: "ما تباشره" لتعلم أن القدرة الحادثة هي التي تباشر الفعل، ولا تكون قبل الفعل كما يقول المعتزلة.

وأما بخصوص الأصل الثاني، وهو أن الإنسان مختار في أفعاله، فللإمام العز فيه كلام دقيق؛ حيث قسم الإرادة الإنسانية إلى نوعين: إرادة كلية، وإرادة جزئية، أما الكلية فهي المعنى الذي يصحح له الإختيار، وهذه ليست من كسب الإنسان؛ إذ الإنسان مجبر على أن يختار، وأما الجزئية فهي كل اختيار يتوجه إليه الإنسان سواء كان طاعة أو معصية، قال الإمام العز: "فإرادتنا ضربان:

- أحدهما: ضروري، وهي إرادة إرادات الأفعال المكتسبة
- والثاني:كسبي، وتتخلق منها بكل إرادة حثك الشرع عليها، أو ندبك إليها،كإرادة الطاعات كلها، والعبادات بأسرها"[٤]، فإرادة إرادات الأفعال المكتسبة: ضرورية، وإرادات الأفعال المكتسبة: كسبية.

وأما بخصوص مسألة القضاء والقدر، فإني لم أجد للإمام كلاما مطولا فيها، بحيث يذكر تعريفهما والفرق بينهما، بل له كلام عام في ذلك حيث قال: "جرت المقادير من الأزل واستمرت في الأبد، وجفت الأقلام بما قضي على الأنام؛ فلا يتقدم أحد منهم قدر أنملة ولا يتأخر إلا بمقادير سابقة وكتابة لاحقة، فلو تهيأت أسباب السعادة كلها للأشقياء لما سعدوا، ولو تهيأت أسباب الشقاوة كلها للسعداء لما شقوا: {وإِذَا أَراد الله بِقَوم سوءاً فَلا مرد لَه} (الرعد:١١) ،{وإِن يمسسك الله بِضر فَلا

---

[١] السامرائي، طه خالد محمد عريب، **مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، بيروت:دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى(٢٠٠٦) ، ص٦٣.

[٢] ابن عبد السلام،**الملحة في اعتقاد أهل الحق**، ص١١.

[٣] **شجرة المعارف والأحوال**، ص٩٨.

[٤] **شجرة المعارف والأحوال**، ص٧٤-٧٥.

كاشفَ لَه إِلا هو وإِن يرِدك بِخَيرٍ فَلا راد لِفَضله} (يونس: ١٠٧) "[١]، وقال أيضا: "وقضاء الله وقدره من وراء ذلك، فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه، ولا خروج لعبد عما حكم له أو عليه من سعادة أو شقاوة"[٢]، وظاهر أنه لا تستطيع أن تعرف تعريفه لهما، والفرق بينهما من خلال النصين السابقين.

وأما بخصوص الرضا بالقضاء، وإشكال أنه قد يكون كفرا فكيف يرضى به؟ فقد قال الإمام العز: "الرضا بالقضاء: فإن كان المقضي به طاعة؛ فليرض بالقضاء والمقضي به جميعا، وإن كان معصية فليرض بالقضاء ولا يرضى بالمقضي به، بل يكرهه، وإن لم يكن طاعة ولا معصية؛ فليرض بالقضاء ولا يتسخط بالمقضي به، وإن رضي به كان أفضل."[٣]

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص١٧.
[٢] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٦.
[٣] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٤٨.

المبحث الرابع: قانون الأسباب

إذا كان الله تعالى خالقا لكل شيء، منفردا في ذلك، وكان مريدا مختارا في ذلك كله، كانت العلاقة بين الأسباب ومسبباتها هي علاقة عادية يمكن تخلفها عقلا، إذ لا شيء من الأسباب ومسبباتها خارج عن كونه مخلوقا، وإذا كان كذالك؛ فهل خلق الله لأحد مخلوقاته يستلزم منه عقلا أن يخلق عقبه مخلوقا آخر، فالله خلق النار مثلا، وخلق عقبها مباشرة الإحراق، فهل يقول عاقل: إن الله تعالى إذا خلق النار فإن ذلك يستلزم منه عقلا أن يخلق الإحراق عقبها، لا ريب في كون هذا القائل في غاية التجرؤ على الجناب الإلهي الأقدس، فليس الخلاف في كون النار مؤثرة بالإحراق، فالكل متفقون على هذا، ولكن الخلاف في حقيقة هذا التأثير، هل هو تأثير عقلي بحيث يستحيل تخلفه ويجب عقلا حدوثه، أم أنه تأثير عادي بجعل الله وإرادته؟، قال الأشاعرة -ومنهم الإمام العز- بأنه تأثير بجعل الله تعالى وإرادته.

وما يهمنا هنا هو عرض رأي الإمام العز وأدلته، حيث قال: "كل ذلك قد نصبه الإله مع الاستغناء عنه، وهو المنفرد بخلق الأسباب ومسبباتها، فلا يوجِد سبب مسببا؛ إذ لا موجِد غيره"[١]، وقال في نص آخر: "وإنما سبق علمه - سبحانه وتعالى - بترتيب بعض الحادثات على بعض من غير أن يكون مقدمها موجِبا لمؤَخرها ولا منْشئا له، بل هو المتحد بترتيب المسببات على أسبابها"[٢]، فكون السبب متقدما على المسبب إنما هو بترتيب إلهي، فليس السبب خالقا لمسببه بتاتا، وقد نص الإمام على أن هذا الترتيب ترتيب عادي، حيث قال: "ولكنه أجرى عادته وطرد سنته بترتيب بعض مخلوقاته على بعض، لتعريف العباد عند وجود الأسباب ما رتب عليها من خير فيطلبوه عند وقوعها ووجودها، وما رتب عليها من شر فيجتنبوه عند قيامها وتحققها، وهذا هو الغالب في العادة"[٣]، فربط الأسباب بالمسببات هو ربط عادي، وهذا الربط هو من تفضل الله على عباده تسهيلا عليهم لا غير، قال الإمام: "ولو شاء الله لقطع كل مسبب عن سببه، وخلق المسببات كلها مجردة عن الأسباب، وكذلك لو شاء لخلق الأسباب كلها مجردة عن المسببات، لكنه قرن الأسباب بالمسببات في مطرد العادات، ليضل بذلك من يشاء، ويهدي من يشاء"[٤]، وقد ضل كثير من الناس في هذا المقام،

---

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٠١.
[٢] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص٤٩.
[٣] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٦-١٧.
[٤] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٦-١٧.

وما ذلك إلا لأنهم ظنوا أن عدم تخلف المسببات عن أسبابها راجع لمعنىً معين في الأسباب، وقد وصفهم الإمام العز بأشنع العبارات، حيث قال: "ولما رأى الأغبياء العمي عن الأمور الإلهية ربط المسببات من غير انفكاك في مطرد العادات، اعتقدوا أن المسببات صادرة عن الأسباب، وأن الأسباب أفادتها الوجود؛ فاقتطعوا ذلك عن رب الأرباب ومسبب الأسباب، وأضافوه إلى تلك الأسباب."[1]

وقد دافع الإمام العز عن المذهب الأشعري في هذه القضية في رسالته "الملحة"، واستدل له بالآيات القرآنية التي تثبت صحته، وذلك عندما ذم بعض الحشوية الإمام الأشعري بسبب هذه المسألة، حيث قال: "والعجب أنهم يذمون الأشعري بقوله : "إن الخبز لايشبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق "؛ وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه؛ فإن الشبع والري والإحراق حوادث تفرد الرب بخلقها، فلم يخلق الخبز الشبع،ولم يخلق الماء الري،ولم تخلق النار الإحراقَ، وإن كانت أسباباً في ذلك، فالخالق تعالى هو المسبب دون السبب، كما قال تعالى:{وما رميتَ إذْ رميتَ ولكنّ اللّه رمى}(الأنفال:١٧)؛ نفى أن يكون رسوله صلى الله عليه وسلم خالقاً للرمي، وإن كان سبباً فيه، وقد قال تعالى:{وأنّه هو أضحك وأبكى*وأنّه هو أماتَ وأحيا}(النجم:٤٣-٤٤)، فاقتطع الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء عن أسبابها، وأضافها إليه، فكذلك اقتطع الأشعري-رحمه الله- الشبع والري والإحراق عن أسبابها، وأضافها إلى خالقها؛ لقوله تعالى: {اللّه خَالِقُ كُلّ شَيءٍ} (الزمر:٦٢)، وقوله: { هلْ من خَالِقٍ غَير اللّه} (فاطر:٣)، {بلْ كَذّبوا بِما لَم يحيطُوا بِعلْمه ولَمّا يأْتِهم تأْوِيلُه}(يونس:٣٩)، {أَكَذّبتُم بِآياتي ولَم تُحيطُوا بِها علْمًا أَمّاذَا كُنتُم تَعملُون}النمل:٨٤ "[2].

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص١٦-١٧.
[2] ابن عبد السلام، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**،ص٢٤-٢٥.

المبحث الخامس: رؤية الله وإدراكه

حصل خلاف بين أهل السنة من جهة وسائر الفرق الإسلامية من جهة أخرى في جواز رؤية الله تعالى أو امتناعها، فقال أهل السنة بالجواز العقلي في الدنيا والآخرة، والوقوع الفعلي في الآخرة للمؤمنين، وقال سائر الفرق بالإمتناع العقلي في الدنيا واللآخرة، لكون الرؤية لا تكون إلا لجسم في جهة، والله منزه عن ذلك، وأهل السنة ومنهم الإمام العز يثبتون الرؤية لله مع تنزيهه عن الجهة والجسمية، لأن المصحح للرؤية ليس كون المرئي جسما، بل كونه موجودا، فكل موجود يصح أن يرى، وقد ذكر الإمام العز أن المؤمنين يرون ربهم في كثير من كتبه، بل إنه يعتبر رؤية الله ورضاه هما أعلى نعيم يمكن أن يحصل عليه المؤمنون يوم القيامة، قال الإمام في معرض ذكره لأنواع نعيم الجنان: إن النوع الثالث هو "رضا الرحمن ورؤية الديان، وهما أعلى نعيم الجنان؛ إذ لا يحيط بهما جنان ولا ينعتهما لسان"[١]، وأما عن حقيقة هذه الرؤية، فقد ورد عليه سؤال عنها، جاء فيه: "الرؤية في الدار الآخرة لله تعالى عبارة عن ماذا؟ إن قلتم بعين القلب؛ فهذا موجود في دار الدنيا، ولم يبق الإنكار متوجها على من يقول: إن الله تعالى يرى في الدنيا، ولم يظهر لقوله صلى الله عليه وسلم: (لن تروا ربكم حتى تموتوا) فائدة؟"[٢]، فكان جواب الإمام كالآتي: "وأما رؤية الرب سبحانه في الآخرة، فإنه يرى بالنور الذي خلقه في الأعين زائدا على نور العلم، فإن الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم، ولو أراد الرب تعالى أن يخلق في القلب نورا مثل الذي خلقه في العين تنظر به إليه لما أعجزه عن ذلك، بل لو أراد أن يخلق نور القلب ونور الأعين في الأيدي والأرجل والأظفار لما أعجزه ذلك"[٣]، وعلى هذا فرؤية الله لا تكون بنور يخلقه الله في القلب وإن جاز ذلك، بل تكون بنور يخلقه الله في الأبصار، وهذه الرؤية تكشف للرائي غير ما كشفه له علمه بالله في الدنيا؛ فإن الرؤية تكشف ما لا يكشفه العلم، وهو ما عبر عنه السائل بـ(بنور القلب)، وعلى هذا فقد ذكر الإمام أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام: (لن تروا ربكم حتى تموتوا)، أي: بنور الأبصار الزائد على ما علمتموه في الدنيا بنور القلب، قال: يحمل قوله عليه الصلاة والسلام-في الحديث السابق- على أنكم تروه بنور الأبصار، أو بنور مثل نور الأبصار حتى تموتوا[٤].

---

[١] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص٦٢-٦٣.
[٢] ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية**، ص ١٠٦.
[٣] ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية**، ص ١٠٦.
[٤] انظر: ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص ١٠٦، بتصرف.

ولكن هذه الرؤية لا تعني عند الإمام العز إدراك حقيقة الله، أو الوقوف على جميع أوصافه الكمالية، أو حتى الإحاطة بصفة من صفاته مثل صفة العلم مثلا، قال الإمام العز: "والله تعالى لا يقف أحد على كماله، فضلا أن يتخيل أنه دون كماله"[١]، وقد استدل على ذلك بجملة من الآيات منها قوله تعالى: {**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ** من **عِلْمِهِ**} (البقرة:٢٥٥)، وقوله تعالى: {**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**} (طه: ١١٠)، وعلق عليه قائلا: "إحاطة العلم بالمعلوم، وهو أن يتعلق به من جميع جهاته، وصفاته"[٢]، وذكر أن إطلاق الإحاطة من باب المجاز، قال:"شبه تعلق العلم بجميع صفات المعلوم بإحاطة الجرم بالجرم من جميع الجهات"[٣]، فهذان نصان على أن الإحاطة بالله علما قد نفاها الله عن نفسه، ونصوص الإمام في عدم إمكان أن يدرك أحد حقيقة الله كثيرة جدا، أذكر منها على سبيل المثال قوله: "الحمد لله الأول الذي لا يحيط به وصف واصف، الآخر الذي لا تحويه معرفة العارف"[٤]، وقوله أيضا: "الذي لا يناله الوهم، ولا يدركه العيان"[٥].

---

[١] ابن عبد السلام، **الفتاوى الموصلية** ص٧٠.
[٢] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٧٣
[٣] ابن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٧٣
[٤] ابن عبد السلام، **رسالة في ذم صلاة الرغائب** ص ٢٥.
[٥] ابن عبد السلام، **ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى (١٩٩٨)، ص ١١.

الفصل الرابع:النبوات

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول:النبوة والرسالة

المبحث الثاني: عصمة الأنبياء

المبحث الثالث: تفضيل خاتم الأنبياء والمرسلين

المبحث الرابع: الكتب المنزلة

المبحث الأول:النبوة والرسالة

مفهوم النبوة والنبي:

ذكر الإمام العز أن العلماء اختلفوا في معنى النبوة على رأيين:

الرأي الأول: وهو الذي ارتضاه الإمام العز، حيث يرى أن "النبوة عبارة عن كون النبي مخْبراً عن الله، فلا ترجع النبوة إلى صفة وجودية، بل تكون عبارة عن نسبة تَعلق الخطَابِ به، والقول لا يوجِب صفةً ثبوتيةً للمقُول لَه ولا للمقُول فيه"[١]، وعلى هذا فتكون النبوة ليست كسبيةً؛ استحقها النبي استحقاقا لمعنى وجودي فيه، بل وهبية، ويترتب على هذا المعنى أيضا عدم مرادفة النبوة للرسالة، لأننا لو قلنا إن النبوة هي إنباء النبي غيره وليس كونه منبأً من الله لما افترقت عن الرسالة؛ إذ هي تبليغ النبي غيره، والتبليغ والإنباء بمعنىً.

الرأي الثاني: يرى أن النبوة "عبارة عن إخباره عن الله، فترجع إلى صفة ثبوتية قائمة به"[٢]، ويترتب على هذا القول عكس ما ترتب على القول الذي قبله؛ إذ عليه تكون النبوة ليست بمحض اختيار الله وفضله، بل لمعنى ثبوتي في النبي، ويترتب على هذا القول أيضا كون النبوة مرادفة للرسالة، وأصحاب هذا الرأي هم الفلاسفة ومن تبعهم من المعتزلة والشيعة.

والنبيء: على وزن فعيل، وقد بين الإمام العز أن من جعل النبوة عبارة عن كون النبي مخْبراً عن الله؛ ففعيل عنده بمعنى مفعول أي مخْبر، وأما من جعل النبوة عبارة عن إخبار النبي عن الله؛ ففعيل عنده بمعنى فاعل أي مخْبِر، فمفهوم النبي إذن تابع لمفهوم النبوة، فعلى الرأي الأول يكون النبي: هو المخبر من الله، وعلى الرأي الثاني يكون النبي: هو المخْبِر عن الله[٣].

فالنبوة عند الإمام هي كون النبي مخْبراً من الله، وعن حقيقة هذا المخْبرِ به يقول الإمام: "النبوة إخبار عما يستحقه الرب من صفات الجمال ونعوت الكمال"[٤]، وأما نفس الإخبار، فهو ما يعبر عنه باصطلاح الشارع بـ"الوحي"، ويعتبر الوحي طريقا للمعرفة خاصا بالأنبياء دون غيرهم من الناس،

---

[١] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ١/١٥٣، وانظر أيضا:**قواعد الأحكام** ص٧٤.
[٢] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام١/١٥٣، وانظر أيضا:**قواعد الأحكام** ص٧٤.
[٣] ابن عبد السلام،قواعد الأحكام ١٥٣/١.
[٤] ابن عبد السلام،قواعد الأحكام ٢/ ١٥٢.

وقد عبر الإمام عن هذا المعنى بقوله: "واختص الأنبياء بمعارف لا تدرك بنظر العقول ولا بضرورتها"[١]، فالوحي إذن ليس من العلوم التي يدركها العقل البشري؛ لا بالضرورة ولا بالنظر، بل هو نوع خاص من المعرفة اختص الله به أنبياءه. وقد ذكر الإمام أن طرق الوحي تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

أحدها:الرؤيا الصادقة.

والثاني:كلامالله من غير واسطة.

والثالث: مع جبريل صلى الله عليه وسلم.[٢]

مفهوم الرسالة والرسول:

يرى الإمام العز أن الإرسال هو"أمر الرسول بأن يبلغَ عنْه إلى عباده أو إلى بعض عباده، ما أوجبه عليهم من معرفته، وطاعته، واجتناب معصيته"[3]، وعلى هذا يكون الرسول هو المأمور بالتبليغ إلى العباد.

وبناءً على ما سبق فالإمام يرى أن النبي ليس مرادفا للرسول، وهذا ما سيتضح عند مفاضلته بين النبوة والرسالة، والنبي والرسول.

حكم إرسال الرسل

يرى الإمام العز أن إرسال الرسل فعل من أفعال الله تعالى؛ إن شاء فعله وإن شاء تركه، حيث قال في معرض ذكره لأنواع ما يجب معرفته: يجب "معرفة ما له أن يفعله وأن لا يفعله كإرسال الرسل وإنزال الكتب، والتكليف والجزاء بالثواب والعقاب"[٤]، ويقول في نص آخر:"فقد تمنن الرب سبحانه وتعالى على عباده بإرسال رسله وإنزال كتبه لما في ذلك من جلب مصالح الدنيا والآخرة،

---

[١] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٤٦.

[٢] ابن عبد السلام،عبد العزيز،**بداية السول في تفضيل الرسول**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر،الطبعة الأولى(١٩٩٥)، ص ٢٧.

[3] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٣.

[٤] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ١٣٥.

ودرء مفاسدهما"[١]، فإرسال الرسل ليس بواجب على الله كما تقول المعتزلة، بل إن الله تفضل علينا بإرسال الرسل ليرشدونا إلى جلب مصالح الدنيا والآخرة، ودرء مفاسدهما، مع أن إرشاده لنا إلى مصالح الدنيا والآخرة ومفاسدهما ليس بواجب عليه، بل فَعلَ ذلك تفضلا منه علينا، وكان بالإمكان أن لا يفعله من دون أن يكون في ذلك أي شائبة نقص كما يتوهم المحرومون من معرفة الكمالات الإلهية، فالله كامل بذاته وصفاته أزلا؛ لا يتوقف كماله على فعل شيء أو تركه وإلا لكان ناقصا في ذاته مستكملا لها بفعل ما يكملها، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

النبوة والرسالة ليستا كسبيتين

قال الإمام العز عند كلامه عن تفضيل مكة المكرمة على المدينة المنورة: "وإيداع الأماكن والأزمان لهذه الفضائل كإيداع الأنبياء والرسل النبوة والرسالة ليس إلا جودا من الله، ولذلك قالت الرسل لقومهم: {إن نَحن ِإلا بشَر مثْلُكُم ولَكن الله يمن علَى من يشَاء من عباده}إبراهيم:١١. وكذلك سائر الأوصاف الشراف لم يضعها الرب سبحانه وتعالى فيمن يشاء من عباده لمعنى اقتضاها واستدعاها، بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده"[٢]، وقال في نص آخر عند كلامه عن النبوة: "وهي من أفضل المراتب وأعلى المطالب، ولا تنال بالمكاسب"[٣].

أيهما أفضل: النبوة أم الرسالة

قال الإمام العز مجاوبا عن هذا السؤال: "النبوة أفضل؛ لأن النبوة إخبار عما يستحقه الرب من صفات الجمال ونعوت الكمال، وهي متعلقة بالله من طرفيها[٤]، والإرسال دونها، أمر بالإبلاغ إلى العباد فهو متعلق بالله من أحد طرفيه، وبالعباد من الطرف الآخر، ولا شك أن ما يتعلق بالله من طرفيه أفضل مما يتعلق به من أحد طرفيه"[5]، ولكن تفضيل الإمام للنبوة على الرسالة لا يعني أنه يفضل النبي على الرسول، بل على العكس من ذلك، فإنه يرى أن النبوة سابقة على الرسالة، فلا يكون الرسول رسولا إلا بعد كونه نبيا، وعلى هذا فكل رسول نبي ولا عكس، وإذا كانت مرتبة

---

[١] ابن عبد السلام، **الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٢١١.
[٢] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ص٣٧.
[٣] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال** ص٦١.
[٤] الطرف الأول هي كونها من الله، والطرف الثاني هي كون متعلقها عن الله، وأما الرسالة فهي من الله، ومتعلقها هم الخلق.
[5] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٢.

النبوة أفضل من مرتبة الرسالة، فهذا لا يعني أن النبي أفضل من الرسول؛ ذلك أن الرسول حائز على المرتبتين-النبوة والرسالة-، والنبي حائز على مرتبة واحدة.

وقد بين الإمام العز سبق النبوة للرسالة بمثالين:

المثال الأول: لسيدنا موسى حيث قال: "والنبوة سابقة على الإرسال؛ فإن قول الله لموسى: {إِني أَنَا الله رب الْعالَمين}القصص٣٠، مقدم على قوله: {اذْهب إِلَى فرعون إِنه طَغَى} طه٢٤، فجميع ما تحدث به قبل قوله: "اذهب إلى فرعون" نبوة، وما أمره بعد ذلك من التبليغ فهو إرسال."[١]

المثال الثاني: لسيدنا محمد حيث قال بعد النص السابق بقليل: "وكذلك الرسول عليه السلام؛ لما قال له جبريل: {اقْرأْ بِاسمِ ربك الذي خَلَقَ}العلق:١، إلى قوله: {إِن إِلَى ربك الرجعى}العلق:٨، كان هذا نبوة، وكان ابتداء الرسالة حين جاء جبريل: بـ{يا أَيها الْمدثر قُم فَأَنْذر}."[٢]

وعلى هذا فالرسول أفضل من النبي وإن كانت النبوة أفضل من الرسالة، وقد نص الإمام العز على أفضلية الرسل صراحة حيث قال في معرض كلامه عن أسباب الفضائل: "(فالنبوة والرسالة أفضل الأسباب، والرسل أفضل من النبيين."[٣]

هل يثاب الرسول على النبوة والإرسال، أم لا؟

فَصلَ الإمام في الجواب عن هذا السؤال، حيث قال: "أما الإرسال فهو من الصفات الشريفة التي لا ثواب عليها، وإنما الثواب على أداء الرسالة التي حملها، وأما النبوة فقد اختلف العلماء فيها: فمن جعل النبي هو المنبئُ عن الله أثيب على إنبائه لأنه من كسبه، ومن قال مذهب الأشعري[٤]؛ وجعل النبي هو الذي نبأه الله، فلا ثواب له على إنباء الله إياه لتعذر اندراجه في كسبه، وكم من صفة شريفة لا يثاب الإنسان عليها كالمعارف الإلهامية"[٥]، فمدار ترتب الثواب على الأعمال والأوصاف

---

[١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٢.
[٢] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ٢/ ١٥٣.
[٣] ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص٦٣
[٤] نسب الإمام الآمدي هذا القول لعامة الأشاعرة، انظر:الآمدي، سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية، الطبعة الثالثة،(٢٠٠٧)، ج٤-ص١٢-١٣.
[٥] ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **بيان أحوال الناس يوم القيامة**، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق،الطبعة الثانية،(٢٠٠٥). ص٣٠.

هو كونها من كسب الإنسان وسعيه، أما إذا كانت ليست من كسبه فلا يثاب عليها نفسها، بل يثاب على ما يترتب عليها من أمور كسبية كالتبليغ المترتب على الرسالة، والتعظيم والتقديس المترتب على النبوة والتعريف.

المبحث الثاني:عصمة الأنبياء والرسل عليهم السلام

يرى الإمام العز أن الأنبياء وإن كانوا معصومين من كبائر الذنوب، إلا أنهم ليسوا بمعصومين من صغائرها، حيث يقول في معرض كلامه عما تسقط به ولاية الولي: فمنهم من يسقط الولاية بصغيرة ارتكبها الولي، وهؤلاء جهلة؛ لأن اجتناب الصغيرة ليس بشرط في حق الأنبياء فضلا عن الأولياء[١]، ثم قال بعدها بقليل: "وأسعدهم من اعتَقَد ولايتَه مع ارتكابه لذلك الذنب الصغير، ومخالفته لما أُمر به ونُهي عنه، فقد عصى آدم وداود وغيرهما، ولم يخرج واحد منهم بمعصيته عن حدود ولايته"[٢]، وقد بين رحمه الله أن من يذكر ذنوب الأنبياء التي وردت في القرآن تعييرا لهم وإزراء عليهم فإنه كافر، ثم بين سبب ذكر الله لهذه الذنوب الصغيرة حيث قال: "فإن الله ما ذكر ذلك تعييرا لهم ولااستنقاصالهم، وإنما ذكره تنبيها على سعة رحمته وسبوغ نعمته، وإطماعا في التوبة من معصيته ومخالفته، فإن مسامحة الأكابر تدل على أن مسامحة الأصاغر أولى، لأن الذنب الصغير من الأماثل كبيرة،ولهذا قال تعالى: {من يأْت منْكُن بِفَاحشَةٍ مبينَةٍ يضاعفْ لَها الْعذَاب ضعفَين} الأحزاب:٣٠"[٣].

تفسير كيف ومتى يمكن أن تحصل بعض الهفوات من النبي

يرى الإمام العز أنه يستحيل صدور هفوة من نبي من الأنبياء حال كونه محدقا إلى صفات الله ملاحظة وشهودا، والتي هي أغلب أحوالهم، بل على العكس من ذلك، حيث يقول في هذا المعنى "وإذا فني صواحب يوسف بن يعقوب بملاحظة جماله، فما الظن بملاحظة جمال مقلب القلوب، وعلام الغيوب، فلا تظنن أيها المغرور أن آدم أكل من الشجرة، وأن يعقوب بكى على يوسف، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بكى على إبراهيم في حال تحديق أحد منهم إلى شيء من هذه الصفات، وإنما يقع ذلك وأمثاله منهم في أحوال الغفلات عن ملاحظة الصفات. فقد عرفنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزل عليه الوحي فتربد وجهه، وعرق جبينه، وغط غطيط البكر، لا

---

[١] ابن عبد السلام،انظر:**قواعد الأحكام** ص١٠١/١.
[٢] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٠١/١.
[٣] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٠١/١.

يتصور حينئذ منه أكل ولا شرب، ولا حزن ولا بكاء، لامتلاء قلبه بثقل ما نزل عليه، وعظم ما أوحي إليه."[١]

سبب الإستغفار الكثير من النبي عليه الصلاة والسلام

بين الإمام العز أن كثرة استغفار النبي عليه الصلاة والسلام ليس لكثرة ذنوبه-وحاشاه من ذلك- عليه الصلاة والسلام، بل لأمور أخرى بينها في معرض كلامه عن التوبة، حيث قال: "ويستحب للتائب إذا ذكر ذنبه الذي تاب منه أن يجدد الندم على فعله، والعزم على ترك العود إلى مثله، وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم: "إني لأستغفر الله وأتوب إليه مائة مرة"، لا يعني بذلك أنه يذنب في كل يوم مائة مرة، بل معناه تجديد التوبة وتكريرها عن ذنب واحد صغير، وذكره صلى الله عليه وسلم إياه في اليوم مائة مرة يدل على استعظامه له مع صغره، وذلك يدل على فرط تعظيمه وإجلاله لربه، فشتان بين من لا ينسى الصغير الحقير من الذنوب حتى يجدد التوبة منه في كل يوم مائة مرة إجلالا لربه، وبين من ينسى عظيم ذنوبه ولا تمر على باله احتقارا لذنوبه وجهلا بعظمة ربه"[٢]

شبهة انقطاع سيدنا إبراهيم في مناظرة النمرود

وذلك عندما قال إبراهيم للنمرود: "ربي الذي يحيي ويميت" فقال نمرود: "أنا أحيي وأميت"، فقال له إبراهيم: كيف تحيي وتميت؟ قال: أقتل بعض الأحياء وأترك بعض من استحق دمه بلا قتل، فقال له سيدنا إبراهيم: {فَإِنّ اللّه يأْتي بِالشّمس من الْمشْرِق فأْت بِها من الْمغْرِبِ فَبهتَ الّذي كفَر } (البقرة: ٢٥٨)، فبعض أهل الزيغ والضلال يقولون: هذا انقطاع من إبراهيم في الحجة الأولى لأنه عدل عنها إلى حجة أخرى، وقد رد الإمام العز على هذه الترهات فقال:إن الذي ذكره نمرود هذيان لا يستحق الجواب؛ لأن إبراهيم عليه السلام أثبت لله خلق الحياة والموت الذي لا يقدر عليه أحد من الناس، فذكر نمرود أمرا يقدر عليه كل من في دولته، فينبغي أن يكون كلهم آلهة، وشأن العقلاء أنهم

---

[١] ابن عبد السلام،**شجرة المعارف** ص٩٤.

[٢] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ص١٤٧-١٤٨.

لا يجيبون عن الهذيان، لأن ذلك مشاركة فيه، مع أن إظهار حجة الله واجب على الفور، فلو اشتغل بما شرع فيه نمرود، لكان قد أخر الواجب عليه[١].

[١] ابن عبد السلام،انظر: **فوائد في مشكل القرآن** ص ١٠١-١٠٢.

المبحث الثالث :تفضيل خاتم الأنبياء والمرسلين

بحث الإمام العز مسألة التفضيل بحثا محققا بديعا، تسلسل فيه تسلسلا منطقيا رفيعا، حيث قام ابتداءً بعملية حصر للأسباب التي تتفاضل فيها المخلوقات بحيث يكون التفضيل بناءً على أسس علمية، لا قولا بالتشهي، ثم قام بذكر كيفية معرفة الأفضل بناءً على هذه الأسباب، ثم أخذ بالتفضيل عمليا بأثبات أن بعض المخلوقات متحقق بهذه الأسباب أكثر من بعض، وبالتالي كونه أفضل من غيره، حتى توصل في النهاية إلى أن سيد المرسلين محمدا هو الأفضل على الإطلاق، وسأقوم بإذن الله بعض كلام الإمام العز على حسب هذا الترتيب:

١- الاستدلال على المفاضلة بين الانبياء

استدل الإمام على صحة المفاضلة بين الأنبياء بقوله تعالى:{تِلْكَ الرّسلُ فَضّلْنَا بعضهم علَى بعضٍ منْهم من كلّم اللّه ورفَع بعضهم درجاتٍ } (البقرة :٢٥٣)، فقال: "التفضيل الأول صريح في أصل المفاضلة، والثاني في تضعيف المفاضل بدرجات، ونكرها تنكير التعظيم بمعنى: درجات أي درجات."[١]

٢-أسباب الفضائل

قام الإمام العز بتقسيم أسباب الفضائل إلى أسباب كسبية وغير كسبية، فغير الكسبية ستة أسباب[٢]:

أحدها: العقول؛ والثواب المضاف إليها مرتب على آثارها.

الثاني: الصفات الكريمة الغريزية، كالغيرة، والشجاعة، والحياء، والثواب مرتب على آثارها، فأثر الغيرة -مثلا- دفع الفواحش وأسبابها عن الحرم.

الثالث: المعارف الإلهامية، وثوابها مختص بما تثمره من الأحوال والأعمال.

---

[١] ابن عبد السلام،**بداية السول في تفضيل الرسول**، ص١٤.
[٢] ابن عبد السلام،انظر:**شجرة المعارف** ص٦١.

الرابع: الكرامات؛ ككشف المغيبات وخرق العادات، وهي فتنة للسالكين؛ من وقف معها انقطع لشغله بها عن مولاه، ومن أعرض عنها بإقباله على الله ارتفع لاشتغاله بمولاه.

الخامس : النبوة.

السادس: الرسالة[١].

ثم قال: إن ثواب هذه الأسباب الستة مختص بآثارها، مع كونها شريفة في أعيانها، ولعل بعضها أن يكون أفضل من كثير من الثواب كالنبوة، والرسالة، والمعارف الإلهامية[٢].

وأما الأسباب الكسبية، فقد بين إمامنا أنها التي يتعلق بها الأمر والحمد والثواب العاجل والآجل ، وأنها سبعة أسباب[٣]:

أحدها: معرفة الله عز وجل، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العلى؛ وهي أفضل الأعمال شرفا وثمارا وآثارا، ويليها معرفة آدابه وأحكامه.

الثاني: الأحوال الناشئة عن معرفة الصفات؛ كالمهابة، والمحبة، والتوكل، والمخافة، والرجاء، والفناء، ولها الثواب الجزيل على قدر فضائلها ومراتبها عند الرب الجليل.

الثالث: كل قول يتقرب به إلى الله تعالى، وله أجره عند الله على قدر فوائده وفضائله.

الرابع: طاعة الله بالحواس وجميع الجوارح، وثوابها على قدر فوائدها وفضائلها.

الخامس: الكف عن المنهيات؛ ظاهرها وباطنها، وثواب الصبر عنها على قدر مجاهدة النفس في تركها.

السادس: الكف عن الشبهات والمكروهات.

السابع: الكف عن فضول المباحات الشاغلة عن رب السماوات.

---

[١] إلى هنا انتهى كلام الإمام العز، بتصرف.
[٢] ابن عبد السلام، انظر: **شجرة المعارف** ص٦١، بتصرف.
[٣] انظر: ابن عبد السلام، **شجرة المعارف** ص٦٢، بتصرف.

وهكذا فقد جعل الإمام العز عملية التفضيل بين الخلائق عمليةً علميةً لها أصولها وضوابطها، حيث قعد لها أسبابا وحصر هذه الأسباب في ثلاثة عشر سببا، ويلاحظ أن الإمام قد جعل معرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه، ومن ثم معرفة أحكامه وآدابه أفضل الأسباب، سواء كانت هذه المعرفة غير كسبية كالنبوة؛ والتي هي أفضل الأسباب على الإطلاق، أو كسبية حاصلة بالنظر وغيره.

٣-كيفية التفضيل بين الخلائق بناء على الأسباب السابقة

عقد الإمام العز بعد كلامه السابق فصلا في كيفية التفضيل بين المخلوقات، فإذا كانت اسباب الفضائل عبارة عن ميزان يعرف به مقدار فضل كل واحد من المخلوقات، فإنه بين في هذا الفصل كيفية استخدام هذا الميزان، فقال في تقرير ذلك[١]:

أولا: من فَضلَ الخلائقَ في كل سببٍ من هذه الأسبابِ كان أفضلَ الخلائق، وأحبهم إلى الخالق.

- ثانيا: لكل سبب من هذه الأسباب مراتب، بعضها أفضل من بعض،فرتب الأنبياء متفاوتة، وكذلك الرسل والعارفون والزهاد والعباد متفاوتون.

- أصل الجبلات الكريمة والأخلاق القويمة متفاوتة أيضا،فالنبوة والرسالة أفضل الأسباب، والرسل أفضل من النبيين،والنبيون أفضل من العارفين، والعارفون أفضل من العاملين.

- إذا تفاوت العباد في هذه الأسباب والصفات ينظر:

- فإن اتحد جنس الصفات بينهم، كان المتصف بأكثرها أفضل من المتصف بأقلها،فأشد الرجلين خوفا أو توكلا أو مهابة أو محبة أشرف من الآخر وأفضل منه.

- وإذا اختلفت هذه الأوصاف؛ كان التفضيل بأشرفها قدرا وأجلها فائدة، فالهائب أفضل من المحب،والمحب أفضل من المتوكل،والمتوكل أفضل من الخائف[٢].

---

[١] ابن عبد السلام،انظر:**شجرة المعارف** ص٦٣، بتصرف.
[٢] إلى هنا انتهى كلام الإمام العز، نقلته بتصرف يسير.

وهكذا نرى أن الرسل والأنبياء عند الإمام العز يتفاوتون بحسب تفاضلهم في هذه الأسباب والصفات؛ كثرة وقلة في الأمور التي اتحدوا في الإتصاف بها، وجنسا ونوعا في الأسباب التي لا يجب أن يتحدوا بها، بل إنه ميزان شرعي يوزن به كل مكلف سواء كان من الإنس أو الجن أو الملائكة، فأكثر الناس تحققا بهذه الأسباب والصفات في عصر من العصور أو في بلد من البلدان هو أفضل الناس في عصره وفي بلده، وأما أكثر الناس تحققا على الإطلاق، فهو نبينا ﷺ عن الشقاق.

٤-تفضيل الأنبياء على الملائكة

قبل أن نذكر رأي الإمام العز في تفضيل الأنبياء على الملائكة، نود أن نذكر كلامه في التفضيل بين الملائكة أنفسهم، فإنه يبني التفاضل بينهم على نفس الميزان السابق الذكر فيقول: "أفضل الملائكة من قام به أفضل هذه الصفات، فإن تساوى اثنان من الملائكة في ذلك لم يفَضل أحدهما على الآخر"[١]، وعلى هذا فلا يجوز التفضيل بين الملائكة إلا إذا علمنا مدى تحققهم بأسباب الفضائل سابقة الذكر، فإن جهلنا ذلك فلا يجوز لنا التقول على الله بغير علم.

وتمهيدا لكلام الإمام العز في التفضيل بين النبيين والملائكة نذكر كلامه في التفاضل بين الأجساد والأرواح لأنه يساعد في فهم كلامه في هذه المسألة حيث قال: "واعلم أن الأجساد مساكن الأرواح، وللساكن والمسكن أحوال:

إحداها: أن يكون الساكن أشرف من المسكن.

الثانية: أن يكون المسكن أشرف من الساكن.

الثالث: يتساويا في الشرف فلا يفضل أحدهما على الآخر، وإذا كان الشرف للساكن فلا مبالاة بخساسة المسكن، وإذا كان الشرف للمسكن فلا يتشرف به الساكن."[٢]

إذا تبين ما سبق، فليعلم أن الإمام العز يفرق في تفضيله بين النبيين والملائكة من حيث التفاضل في الأجساد والتفاضل في الأرواح فيقول في ذلك: "إن فاضل بينهما مفضل من جهة تفاوت الأجساد

---

[١]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام ٢**/ ١٤٩.
[٢]ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام** ٢/ ١٤٩.

التي هي مساكن الأرواح، فلا شك أن الملائكة أفضل وأشرف من أجساد البشر المركبة من الأخلاط المستقذرة"[1]، فالتفضيل هنا هو بين النوع الإنساني والنوع الملائكي من حيث الجسد دون النظر للروح الساكنة في هذا الجسد، مع التنبيه إلى أن قوله "المركبة من الأخلاط المستقذرة" راجع إلى أجساد البشر لا أجساد الأنبياء وإن كان الأنبياء من البشر.

ثم أتبع الإمام باقي القسمة فقال: وإن فاضل المفَضلُ بين أرواح البشر وأرواح الملائكة مع قطع النظر إلى الأجساد، فأرواح الأنبياء أفضل من أرواح الملائكة، لأنهم فضلوا عليهم من وجوه[2]:

أحدها: الإرسال ورسل الملائكة قليل، ولأن رسول الملائكة يأتي إلى نبي واحد، ورسول البشر يأتي إلى أمم وإلى أمة واحدة فيهديهم الله على يديه فيكون له أجر تبليغه، ومثل أجر كل من اهتدى على يديه، وليس مثل هذا للملك.

الثاني: القيام بالجهاد في سبيل الله.

الثالث: الصبر على مصائب الدنيا ومحنها، والله يحب الصابرين.

الرابع: الرضا بمر القضاء وحلوه.

الخامس: نفع العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجلب المنافع، ودفع المكاره، وليس للملائكة شيء مثل هذا.

السادس: ما أعده في الآخرة لعباده الصالحين مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولم يثبت مثل هذا للملائكة.

السابع: ما أعده الله لهم في الآخرة من النعيم الروحاني؛ كالأنس، والرضا، والنظر إلى وجهه الكريم، وليس للملائكة مثل هذا، فإن قيل: الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون، والأنبياء يفترون وينامون؟ قلت: إذا فترت الأنبياء عن التسبيح، فقد يأتون في حال فتورهم من الثناء على

---

[1] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام٢**/ ١٥٠.
[2] ابن عبد السلام، انظر: **قواعد الأحكام٢**/ ١٥٠.

الله، ومن الطاعات والعبادات بما هو أفضل من التسبيح، والنوم مختص بأجسادهم، وقلوبهم متيقظة غير نائمة، وسيساوونهم في الآخرة في إلهام التسبيح كما يلهمون النفس.

الوجه الثامن: وهو مختص بآدم عليه السلام، أن الله عرفه من أسماء كل شيء ومنافعه ما لا يعرفون.

الوجه التاسع: وهو أيضا مختص بآدم عليه السلام، وهو أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود له، ولا شك أن المسجود له أفضل وأشرف من الساجدين[١].

وبعد أن أنهى الإمام الإستدلال على أفضلية أرواح الأنبياء على أرواح الملائكة، أراد أن يدفع ما يمكن أن يتوهمه البعض من تساوي النبيين والملائكة بناءً على أن كلا منهم قد فضل على الآخر من جهة، فقال: "ولا عبرة بفضل أجساد الملائكة على أجساد الأنبياء، لأن الأجساد مساكن، ولا شرف بالمساكن، وإنما الشرف بالأوصاف القائمة بالمساكن، والاعتبار إنما هو بالساكنين دون المساكن، فإن الأنبياء قد سكنوا بطون أمهاتهم مع القطع بأنهم أفضل من أمهاتهم "نفس عصام سودت عصاما"، فروح المسيح عليه السلام أفضل من جسد مريم، وكذلك روح إبراهيم عليه السلام أفضل من جسد أمه، وأما من كفر من أولاد المؤمنات فهم شر البرية، ومساكنهم خير منهم، فإذا حملت مؤمنة بكافر كان جسدها خيرا من روحه، إذ قام بروحه أخس الصفات وهو الكفر برب الأرضين والسموات"[٢]، وقال في رده على هذا التوهم: "والفضل منحصر في أوصاف الكمال، والكمال إنما يكون بالمعارف والطاعات والأحوال، أو الأفراح واللذات"[٣]، "وإذا كان الشرف للساكن فلا مبالاة بخساسة المسكن، وإذا كان الشرف للمسكن فلا يتشرف به الساكن."[٤]

ثم قال الإمام: فإن قيل: سلمنا أن الأنبياء فضلوا الملائكة بما ذكرتم، وأن أجساد الملائكة فضلت أجساد الأنبياء بما ذكرتموه، ومعظم الفضائل إنما هو بشرف المعارف والأحوال، فلم قلتم: إن الأنبياء أفضل من الملائكة في ذلك؟ أي: من أين لكم أن الأنبياء قد فضلوا الملائكة بالمعارف والأحوال؟

---

[١] ابن عبد السلام،انظر: **قواعد الأحكام٢/** ١٥٠،بتصرف.
[٢] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥١.
[٣] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٤٩.
[٤] ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٤٩.

قلنا: انتم مطالبون بمثل هذا، ثم لا يخلو ما ذكرتموه من أحوال:

أحدها: أن يستوي الملك والنبي في المعارف والأحوال، فتفضل الأنبياء على الملائكة بما ذكرناه من نعيم الجنان، ورضا الديان، والنظر إلى الرحمن.

الثانية: أن تكون الأنبياء أفضل من الملائكة بالمعارف والأحوال، مع ما انضم إلى هذا السبب من الأعمال ونعيم الجنان، ورضا الديان، والنظر إلى الرحمن، فتكون الأنبياء أفضل من الملائكة بثلاثة أسباب.

الثالثة: أن يكون الملك أفضل بالمعارف والأحوال من النبي، فيكون النبي أفضل من الملك بما ذكرناه من العبادات المختصة به وبنعيم الجنان، ورضا الديان، والنظر إلى الرحمن[١]، أي إذا كان الملك أفضل من النبي بالمعارف والأحوال فيكون قد فضله في سبب واحد، فيكون النبي أفضل منه؛ لأنه حينها يكون قد فضل الملك في سببين:

الأول: العبادات المختصة بالأنبياء، وهي التي تم ذكرها في الوجه الثاني والثالث والرابع والخامس من وجوه تفضيل أرواح الأنبياء على أرواح الملائكة.

الثاني: نعيم الجنان، ورضا الديان، والنظر إلى الرحمن في اليوم الآخر.

ونختم بقول الإمام العز بعد ذكره لوجوه تفضيل الأنبياء على الملائكة: "وعلى الجملة فما يفضل الملائكة على الأنبياء إلا هجام يبني التفضيل على خيالات توهمها، وأوهام فاسدة اعتمدها، وكم يتقرر بالخيالات والتوهمات من أمور يعلم الله خلافها، بل قد يرى الإنسان اثنين فيظن أن أحدهما أفضل من الآخر، لما يرى من طاعته الظاهرة، والآخر أفضل منه بدرجات كثيرة لما اشتمل عليه من المعارف والأحوال، والقليل من أعمال الأعرف خير من الكثير من أعمال العارف."[٢]

---

[١]ابن عبد السلام،انظر: **بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص ٢٠-٢١، بتصرف يسير.
[٢]ابن عبد السلام،**قواعد الأحكام** ٢/ ١٥١.

٥- تفضيل سيدنا محمد على سائر الأنبياء

ألف الإمام العز رسالة كاملة في تفضيل سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام على سائر الرسل والأنبياء، حيث قام بإثبات أفضليته عليهم بإثنين وأربعين وجها، ولم أقم بنقلها خوف الإطالة حيث استغرقت هذه الوجوه عشرين صفحة كاملة، ولكي لا نعدم الخير كله سأقوم بذكر ما كتبه في أولها وآخرها لما ضمنه فيها من مجامع التفضيل، حيث قال في أولها:

- " وقد فضل الله تعالى نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم من وجوه:

٥- أولها: أنه ساد الكل. فقال صلى الله عليه وسلم: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر"[١]، والسيد من اتصف بالصفات العلية والأخلاق السنية، وهذا مشعر بأنه أفضل منهم في الدارين، أما في الدنيا فلما اتصف به من الأخلاق المذكورة، وأما في الآخرة فلأن جزاء الآخرة مرتب على الأوصاف والأخلاق، فإذا فضلهم في الدنيا في المناقب والصفات، فضلهم في الآخرة في المراتب والدرجات.

وإنما قال صلى الله عليه وسلم : "أنا سيد ولد آدم ولا فخر"[٢] لتعرف أمته منزلته عند ربه عز وجل. ولما كان من ذكر مناقب نفسه إنما يذكرها افتخارا في الغالب، أراد صلى الله عليه وسلم أن يقطع وهم من يتوهم من الجهلة أنه ذكر ذلك افتخارا، فقال : " ولا فخر" .

٦- ومنها : قوله صلى الله عليه وسلم :"وبيدي لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر"[٣].

٧- ومنها : قوله صلى الله عليه وسلم : " وما من نبي يومئذ آدم فمن دونه إلا تحت لوائي يوم القيامة، ولا فخر "[٤] "[٥].

---

[١]أخرجه مسلم في الفضائل (٢٢٧٨) بلفظ : "انا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع، واول مشفع" وأخرجه الترمذي(٣٦١٨) في المناقب، وابن ماجة (**٤٢٩٨**) في الزهد .

[٢]أخرجه الترمذي (٣٦١٨)، في المناقب، وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح.

[٣] نفس الحديث السابق.

[٤] نفس الحديث السابق.

[٥]ابن عبد السلام،**بداية السول** ص١٤-١٦.

وقال في آخرها:"وإذا كانت الأنبياء أفضل من الملائكة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من الأنبياء، فقد ساد سادات الملائكة، فصار أفضل من الملائكة بدرجتين، وأعلى منهم برتبتين، لا يعلم قدر تلك الرتبتين وشرف تلك الدرجتين إلا من فضل خاتم النبيين وسيد المرسلين على جميع العالمين."[١]

[١] ابن عبد السلام،**بداية السول** ص٣٤-٣٥.

المبحث الرابع:الكتب المنزلة

قال الإمام العز بعد قوله تعالى:{ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} (البقرة:٢)، الكتاب ها هنا بمعنى المكتوب، وهو مصدر سمي به المفعول، ثم استشكل الإمام العز كونه وقت نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن مكتوبا، مع أنه قد أطلق عليه "مكتوب" حالة الإنزال، فقال حلّاً لهذا الإشكال: إن وصفه بذلك- أي بأنه مكتوب-: إما باعتبار ما يؤول إليه، لأنه كتب في المستقبل، أو باعتبار ما كان عليه في اللوح المحفوظ[١]، وهذا هو الصحيح؛ لأن في الصحيح أن الصحابة رضوان الله عليهم لما دعوا إلى كتابته امتنعوا وكرهوا ذلك، ولو فهموا عن الله عز وجل أنه مكتوب باعتبار المستقبل لما امتنعوا، فدل ذلك على أنهم فهموا أنه مكتوب باعتبار ما كان عليه."[٢]

معنى قولهم: القرآن كتاب منزل

يرى الإمام العز أن وصف القرآن بأنه كتَاب منْزلٌ فيه مجاز من وجهين:

أحدهما: تسميتُه كتاباً؛ إما باعتبار ما كان عليه في اللوح المحفوظ،أو باعتبار ما يؤول إليه من كتابته في المصاحف.

الثاني: وصفه بالنزول، والألفاظ لا يتصور فيها تنقل ونزول، بل يتَجوز بنزولها وتَنَقلها عن نزول محلها وتَنَقُّله[٣].

أسماء القرآن ومعانيها

ذكر الإمام العز أن القرآن له أربعة أسماء:

- "أحدها: الذكْر: قيل: لأنه شَرفٌ لمن آمن به، وقيل: لأن الله ذكر به عباده، وعرفَهم فيه فرائضه وحدوده.
- الثاني: الفُرقان، لأنه فرق بين الحق والباطل، قاله الجميع.

---

[١] ذكر الإمام العز أن اللوح المحفوظ هو نفسه أم الكتاب، وعلل ذلك بقوله:"لأن الأم: الأصل، واللوح المحفوظ أصل لسائر الكتب"، فوائد في مشكل القرآن ص ١٤٥.

[٢]ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ٦.

[٣]ابن عبد السلام، انظر: **الإمام في بيان أدلة الأحكام** ص١٩٣.

- الثالث: الكتاب، مصدر كتبت، سمي به المكتوب هنا، قال: إما لأنه كتب في اللوح المحفوظ، أو لأن الله كَتَب أحكامه وتكاليفه على عباده، أي أوجبها عليهم، والكتابة في اللغة الجمع، ومنه كتبت السقاء إذا جمعته بالخرز."[1]
- "الرابع: القرآن، وهو مصدر قرأت بمعنى بيّنْتُ،عن ابن عباس[2]، ومنه: فإذا قرأناه؛ أي بيناه، قال: لأنه بيان للناس لما يحتاجون إليه في أمور دينهم، وقال قتادة: هو مصدر قرأت بمعنى ضممت وجمعت، لأنه آيات مجموعة، قال: ولأنه جامع لخير الدنيا والآخرة"[3].

أسماء بعض كتب النبيين ومعانيها:

تعرض الإمام العز لمعنى بعض الكتب السماوية في كتابه الإيجاز حيث قال[4]:

- الزبور: من زبر الكتاب يزبره إذا كتبه.
- التوراة: من ورى الزند إذا أخرج ناره، لأنها-أي التوراة- ضياء.
- الإنجيل: من نجلت الشيء إذا أخرجته، ونجل الرجل نسله كأنه أخرجهم، قال-والقائل الإمام العز- لأن الله أظهره للناس وأخرجه إليهم من الغيب.

---

[1] ابن عبد السلام، **الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٢٢١-٢٢٢.
[2] أي: هذا القول منقول عن ابن عباس.
[3] ابن عبد السلام،**الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٢٢١-٢٢٢.
[4] ابن عبد السلام،انظر: **الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ص٢٢١-٢٢٢.

الفصل الخامس:السمعيات

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول:الملائكة والجن والشياطين

المبحث الثاني:الروح

المبحث الثالث:الحياة البرزخية

المبحث الرابع:اليوم الآخر وأحداثه

المبحث الأول:الملائكة والجن والشياطين

الملائكة:

مر معنا بعض الكلام عن الملائكة عند كلامنا عن المفاضلة بينهم وبين الأنبياء، وسيأتي كلام عنهم أيضا في مبحث الروح فلا نعيد الكلام في ما مر أو سيمر، بل نبحث هنا في كلام الإمام العز عن الملائكة بالأصالة لا بالتبع، وما قاله على كل حال ليس بالكثير، بل ليس له كلام في تعريف الملائكة وأوصافهم وأنواعهم، وإنما في نوع من أنواع الملائكة فقط.

من المعلوم أن الحفَظَة الذين يكتبون أفعال الناس هم نوع من أنواع الملائكة، وقد وردت فيهم بعض الآيات منها قوله عز وجل: {وإِنّ علَيكُم لَحافظين . كراماً كاتبين . يعلَمون ما تَفْعلُون } (الانفطار: ١٠، ١١، ١٢)، وقد ذكر الإمام العز بعد إيراده لهذه الآية أن العلماء قد اختلفوا في الحفظة؛ هل يكتبون المباح والمطلوب، أو المطلوب وحده؟ وهل يعلمون ما في القلوب، أم لا؟ وإذا علموا هل يخْلُق لهم علم ضروري؟ أو يخلق الله ِللذي في القلب رائحةً يشمونها فيعلمونه برائحته؟ ثم ذكر الإمام العز رأيه في السؤال الثاني وترك الإجابة عن الأول والثالث، حيث قال: والمشهور أنهم يكتبون ما في القلوب، وقد جاء في الحديث: "يقول الملك يا رب عبدك هذا هم بخطيئة"، والهم من أفعال القلوب، فدل على أنهم يطلعون على ذلك.[1]

الشياطين:

الشيطان لغة: ذكر الإمام العز أن في اشتقاق الشيطان مذهبين: الأول: من شَطَن إذا بعد، والثاني:من شاط إذا احترق. وقال: إنه إذا فرعنا على المذهب الأول، فهل المعنى: بعده من الخير، أو بعد إيغاله في الشر؟ وقال إن فيه مذهبين، ولم يرجح أحدهما، ثم قال: وإذا قلنا ببعده من رحمة الله، فلا يكون حقيقة إلا أن يكون المبعد عنه الجنة.[2]

هل المستعاذ منه كلّ شيطان أم القرين فقط

فصل الإمام في هذه المسألة بين كون المستعيذ هو رسول الله، وبين كونه من عامة المسلمين، فقال: الظاهر: أنه في حقنا القرين، وفي حق رسول الله صلى الله عليه وسلم إبليس، أما نحن فلأن الإنسان لا يؤذيه من الشياطين إلا ما قرن به، وما بعد فلا يضرنا شيئا، والعاقل لا يستعيذ ممن لا

[1] انظر: ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٥٤،بتصرف.
[2] انظر: ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ٣٣، بتصرف.

يؤذيه، وأما الرسول عليه السلام، فلأن قرينه قد أسلم،فلا يستعيذ منه، فالاستعاذة حينئذ من غيره، وغيره يتعين أن يكون إبليس، لأنه قد ورد في الحديث: أن عرش إبليس على البحر الأخضر، وجنوده حوله، وأقربهم إليه أشدهم بأسا، ويسأل كلاًّ منهم عن عمله وإغوائه، ولا يمشي هو إلا في الأمور العظام، والظاهر أن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهم المهمات عنده، فلا يؤثر به غيره من ذريته[١].

لعن إبليس وتكليفه

ذكر الإمام بعد قوله عز وجل لإبليس: {وإِنّ علَيك لَعنَتي إِلَى يومِ الدّينِ } (ص: ٧٨) أن الإمام القشيري قال في تفسيره: المراد: لعنتي ولعنة عبادي، ثم بين الإمام العز معنى هذا اللعن فقال: "وأصل اللعن: الإبعاد، لكن هو ها هنا مجاز، فهو من الله بمعنى الإبعاد عن الطاعة، ولذلك قال: "إلى يوم الدين"، إذ هو منتهى الطاعة والعصيان، واللعن من العباد بمعنى الدعاء بالإبعاد الذي هو سبب الإبعاد المجازي، فيكون من باب إطلاق اسم المسبب على السبب، فقد استعمل اللفظ في مجازين من وجهين"[٢]، أما المجاز الأول فهو استعمال الشارع للمعنى اللغوي في معنى شرعي خاص، وأما المجاز الثاني فهو المجاز المرسل الذي علاقته السببية وهو ما ذكره أخيرا.

وقد تساءل الإمام العز سؤالين بعد إيراده للآية السابقة؛ أما الأول: فهو هل إبليس مكلف في الحياة الدنيا حتى ينقضي ذلك بيوم الدين؟ والسؤال الثاني: هو أن مفهوم الآية يدل على أنه ليس ملعونا إذا جاء يوم الدين، فلم جيء بـ "إلى"؟ فجاوب عن السؤال الأول بقوله إن إبليس مكلف، لأنه ذم على أفعاله، فيكون مكلفا قطعا، وكان قد قال في موضع آخر إن "غي الشياطين كان بإرادتهم، لا أن أحدا أجبرهم على ذلك"[٣]، وأجاب عن السؤال الثاني بأن مفهوم الآية غير مراد، وأن فائدة "إلى" استمرار اللعن إلى يوم الدين، إذ لو لم يأت بها لكان اللفظ مطلقا.[٤]

---

[١]انظر: ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص ٣٣-٣٤، بتصرف.
[٢]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٢٠.
[٣]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٠٩.
[٤]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٢١.

المبحث الثاني:الحياة البرزخية

ذكر الإمام العز جميع المنازل التي ينزل فيها الناس، حيث قال: "المنازل أربع:

إحداها: في بطون الأمهات

والثانية: في الدنيا

والثالثة: في البرزخ إلى جمع الرفات وبعث الأموات.

والرابعة: في دار القرار، ولا غاية لآخرها، بل أهل الجنة في خلود في النعيم بلا موت، وأهل النار في خلود في الجحيم بلا موت"[١]، فالبرزخ إذن هو المنزل الثالث من منازل الإنسان؛ المبتدأ من موته والمنتهي بالبعث من القبور أجسادا، وقد عقد الإمام عنوانا ذكر فيه صفة أحوال الناس في البرزخ على الإجمال فقال: "ما من بر ولا فاجر، ومؤمن وكافر، إلا ينظر في البرزخ إلى منزله بكرة وعشية؛ إن كان من أهل النار فمن أهل النار، وإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، ثم نعيم البرزخ المخصوص به مبني على شرف الأعمال وكثرتها،وعذاب البرزخ المخصوص به مبني على الإساءات وكثرتها"[٢].

هل هناك لسيدنا المسيح حياة برزخية

ذكر الإمام فائدة في حقيقة الرفع الذي جرى لسيدنا المسيح فقال: "اختلف الناس في المسيح بن مريم؛ فقال الأقلون: مات ثلاث ساعات، ثم أحيي ورفع، وقال الأكثرون: بل نام فلم يشعر بنفسه إلا وقد رفع، فالحاصل أن الإجماع منعقد على أنه لم يرفع ميتا، بل أجمعوا على أنه رفع حيا"[٣]، فعلى القول الأول تكون هناك للسيد المسيح حياة برزخية مدتها ثلاث ساعات فقط، وعلى القول الثاني- وهو قول الجمهور- فليس لسيدنا المسيح حياة برزخية؛ إذ لم يمت أصلا.

---

[١] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص ٣٦.
[٢] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص ٣٦.
[٣] ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ١٠٥.

المبحث الثالث:اليوم الآخر وأحداثه

المطلب الأول: يوم القيامة وأهواله

مقدار يوم القيامة

قد ورد في يوم القيامة[١] أنه ألف سنة لقوله تعالى: { فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ } (السجدة: ٥)، وفي آية أخرى: { خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ } (المعارج:٤)، فما الجمع بينهما؟ أجاب الإمام العز عن هذا السؤال فقال: إن اليوم يطول بحسب الشدائد الواقعة فيه فيطول على قوم ويقصر على قوم، والظاهر أن هذا هو المختار عنده، وقد ذكر قولا آخر حكاه بصيغة التضعيف حيث قال: وقيل: يقضي الله عز وجل قضاء لو قضاه غيره احتاج إلى خمسين ألف سنة، ثم ذكر الإمام أنه قد وردت أحاديث حاصل معناها أن الله يفصل أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار مثل ما بين صلاتين، ثم قال إن هذا يدل على أن هذه الآيات تحمل على خلاف ظاهرها[٢]، وظاهر أن تخريج القول الثاني الذي ضعفه يستحيل تحققه إذا صحت هذه الأحاديث الأخيرة، ولعل هذا هو السبب الذي جعله يرجح القول الأول ويختاره، حيث إن القول الثاني يقول إن يوم القيامة ألف سنة، وإن ما يقضيه الله فيه من القضاء يستغرق عند غيره خمسين ألف سنة، والأحاديث تنص على أن يوم القيامة مدة ما بين صلاتين وليس ألف سنة، فكلا الآيتين المذكورتين يجب حملهما على خلاف ظاهرهما.

ترتيب حساب أمم الأنبياء

يرى الإمام أن ترتيب الحساب لأمم الأنبياء يكون حسب مراتب الأنبياء أنفسهم، فيقول: إنه قد ورد في الحديث: أن أول من يحاسب أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأنبياء مرتبون في ذلك اليوم على حسب مراتبهم، فأعظمهم رتبة تقدم أمته على غيرهم، وقد استدل الإمام على ذلك بقوله تعالى: {وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ}(المرسلات:١١)، على اعتبار أن الاجسام لا تُؤَقتْ، فيكون المؤَقت حسابهم.[٣]

---

[١] أي يوم الحساب فقط، وليس كل الحياة اللآخرة الأبدية.
[٢] ابن عبد السلام،انظر: **فوائد في مشكل القرآن** ص ٢١١- ٢١٢.
[٣] ابن عبد السلام،انظر: **فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٥٣،بتصرف.

الورود على جهنم

يرى الإمام أن آية:{ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا}(مريم:٧١) لا تدل على دخول جميع الناس في جهنم، بل تدل على العبور على الصراط المنصوب على متْن جهنم، وذلك أن كلمة "واردها" أصلها من الورود، والورود يطلق على الدخول كقوله: {لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ ءالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا}(الأنبياء:٩٩)، ويطلق على الملابسة من غير دخول، كقوله: {وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ }(القصص:٢٣) حيث لم يدخل البئر، فإن قولنا "ورد الماء" مأخوذ من الوريدين، لأنهما يمتدان عند شرب الماشية من الماء، وإذا كان كذلك، فالمراد بالورود ها هنا العبور على الصراط لأنه ممدود على متن جهنم، والناس يمرون عليه.[1]

[1]ابن عبد السلام،انظر: **فوائد في مشكل القرآن** ص ١٧٨.

المطلب الثاني: الجنة ونعيمها

الجنة لغة: قال الإمام: الجنة اسم للشجر، لا للشجر والأرض، وهو مصدر محدود، وسمي به[١] لأنه من جن يجن جنا: إذا ستر، والجيم والنون في لسان العرب لا يكونان إلا لما فيه ستر، نحو، الجُنّة: للدرقة،والجان: لإنه خفي عن العيون، والمجن: الترس لأن الإنسان يستتر به عن السهام.[٢]

وقد ذكر الإمام العز أن الثواب الأخروي في الجنة أنواع:

"أحدها:النعيم الجثماني، كالحور، والقصور، والولدان.

الثاني: النعيم الروحاني، كالتعزز بجوار الله، وقربه،وكلامه،وسلامه، وتبشيره بالرحمة والرضوان.

الثالث: رضا الرحمن ورؤية الديان، وهما أعلى نعيم الجنان؛ إذ لا يحيط بهما جنان، ولا ينعتهما لسان."[٣]

وهذا الأنواع من النعيم متفاوتة فيما بينها وليس جميعها يصلح لأن يكون ثوابا لجميع أنواع القربات، فقد ذكر الإمام أنه أُشْكِلَ على السلف رضي الله عنهم قوله تعالى: { من جاء بالحسنة فله خير منها} (٢٧: ٨٩) من جهة أنه يلزم أن يكون ثواب الجنة الجسماني خيرا من الإيمان، وليس كذلك، وقد أجاب الإمام العز عن هذا الإشكال فقال: إن الإيمان يجازى عليه بالمعارف الربانية التي هي أعظم منه، لا باللاذة الجسمانية[٤].

وسواء أكان النعيم جثمانيا، أم روحانيا، أم غيرهما، فإنه كله من باب اللاذات والأفراح وأسبابها، كما يصوره الإمام العز حيث يقول في ذلك: "الجنة مملوءة بالأفراح وأسبابها، واللاذات وأسبابها؛ خليةٌ من الغموم والآلام وأسبابها، وأفراحها أفضل الأفراح، ولذاتها أفضل اللاذات"[5]، ويرى الإمام أن هذه الأفراح واللاذائذ متفاوتة فيما بينها، وأفضلها على الإطلاق هو رضا الرب والنظر إليه، وسماع

---

[١]الضمير راجع إلى الشجر، أي: سمي الشجر جنةً لأنه يستر.
[٢]ابن عبد السلام،انظر: **فوائد في مشكل القرآن** ص ٩٠-٩١.
[٣]ابن عبد السلام،شجرة المعارف،ص٦٢-٦٣.
[٤]ابن عبد السلام،**فوائد في مشكل القرآن** ص ٢٠٦،بتصرف.
[5]ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧.

كلامه وسلامه، والأنس بقربه وجواره؛ فإنه ينشأ عنها من الأفراح ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[١].

ثم يقارن الإمام بين المعارف والأحوال الأخروية والدنيوية فيقول: "ولذات المعارف في الآخرة أفضل من لذاتها في الدنيا، وكذلك الأحوال الناشئة عن المعارف في الآخرة أفضل من نظيرها في الدنيا، لأنها أكمل وأفضل، وخير وأبقى، ولا ينقطع من الأحوال في الآخرة إلا الخوف لأنه مؤلم، وما من الله بالخوف في الدنيا على عباده إلا لكونه زاجرا لهم عن معصيته ومخالفته، وكذلك ليسقط الأمر به عند حضور الموت"[٢]، ثم يستتبع المقارنة ولكن بين النعيم الجثماني الأخروي والدنيوي، فيقول:"وكذلك لذات مآكلها، ومشاربها، وملابسها، ومناكحها، ومساكنها، ومراكبها، أفضل من لذات نظائرها في الدنيا، وهي دون لذات المعارف."[٣]

المطلب الثالث: النار وعقابه

يقول الإمام العز في صفة النار وعذابها: "النار مشحونة بالغموم وأسبابها، والآلام وأسبابها، وأشدها ألم السخط والغضب والطرد والإبعاد، وسماع قوله :{اخْسَئُوا فِيهَا وَلا تُكَلِّمُونِ }(المؤمنون: ١٠٨)"[٤]، وهكذا ترى أن العذاب الجثماني عند الإمام ليس أشد أنواع العذاب، بل إن ضد أفضل اللذات والأفراح هو أشد الغموم والآلام؛ وهو السخط والطرد والإبعاد، ثم أخذ الإمام العز يذكر بعض ما في النار من أصناف العذاب، فقال: "فمن آلامها ألم أكل الضريع والزقوم، وشرب الصديد والحميم والغساق، والسلاسل والأغلال، والذل والهوان، والخزي والافتضاح، وهي خالية من جميع اللذات والأفراح."[٥]

عذاب جهنم قد تخبت ناره ولكن لا يفتر عذابه

قد يستَشْكل على البعض قولُه عز وجل: { لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ}(الزخرف:٧٥)يعني العذاب، مع قوله عز وجل: { كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا}(الإسراء::٩٧)، ويظن أنهما متنافيان في الظاهر؛ لأن الآية الثانية تدل على أن النار ينقص لهيبها ثم تسعر، ولو نقص لهيبها لفتر عنهم، والآية الأولى تدل على أنه لا

---

[١] ابن عبد السلام،انظر: **بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧.
[٢] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧.
[٣] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧.
[٤] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧-٣٨
[٥] ابن عبد السلام،**بيان أحوال الناس يوم القيامة** ص٣٧-٣٨

يفتر عنهم، وقد جاوب الإمام العز عن هذا الإشكال فقال: لا يلزم من نقصان لهب النار أن يفتر عنهم عذاب جهنم، لأن عذاب جهنم أنواع: زمهرير، ومهل، ونار، وغير ذلك، فيحمل نقص لهب النار على حالة كونهم في الزمهرير، فلا يجدون راحة بذلك النقص، لأنهم في تلك الحالة ليسوا في النار، بل في الزمهرير، أو غيره[1].

[1] ابن عبد السلام، **فوائد في مشكل القرآن** ص٢٣٠.

الخاتمة

الحمد لله على فضله المترادف المتوال، والشكر له على ما عمنا به من الإنعام الإفضال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الهادي إلى نور الإيمان من ظلمات الكفر والضلال، وعلى آله وصحبه المناصرين له في دعوته مهما اشتدت الخضوب وتغيرت الأحوال، غير ملتفتين لمنصب ولا جاه ولا مال، إلا ابتغاء وجه الرب الواحد المتعال، فرضي الله عنهم أجمعين، وحشرنا معهم في زمرة سيد المرسلين، وبعد:

فنظرا لحجم النتائج الكبير الذي خلصت به الرسالة، والنابع من كبر الرسالة نفسها، سأذكر أهم النتائج التي خلصت إليها الرسالة، ذاكرا من آرائه ما هو من بدائع فرائده، ودرر فوائده، والتي تُظْهِر أهمية آراء الإمام العز بن عبد السلام العقدية، وأهم النتائج هي:

١-أن الإمام العز ليس من الأشاعرة فحسب، بل من أئمتهم، فهو من كبار المتكلمين على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، حتى إن آراءه لها الوزن المعتبر في مذهب الأشاعرة، بل بعضها هو المعتمد في المذهب.

٢-وقعت محنة للإمام العز في العقيدة مع الحشوية المجسمة، دافع فيها عن مذهب الأشاعرة باستبسال منقطع النظير، حتى عرض حياته للخطر في سبيل ذلك، وقد وقف أكابر علماء عصره معه في فتنته، إلى أن نصر الله أهل الحق.

٣-ظهر أن الإمام العز من أكابر العلماء الراسخين، وتلقيبه بسلطان العلماء لم يأت من فراغ، فهو إمام مجتهد بإجماع العلماء، وشيوخه من أكابر العلماء في كل فن، وتلاميذه فاقوا الأربعة والثلاثين تلميذا، كلهم أشاعرة، منهم ستة قد بلغوا رتبة الاجتهاد، وستة قد تقلدوا منصب قاضي القضاة، وأربعة كانوا من أكابر المتكلمين الأشاعرة، وثلاثة من أكابرالحفاظ من المحدثين، واثنين من أئمة التفسير، وبلغت مؤلفاته سبعا وعشرين مؤلفا معظمها مطبوع، وثناء العلماء الأكابر عليه لا يحصى ولا يعد.

٤-كان للإمام العز مواقف معدومة النظير في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وحفظ بيضة الإسلام والمسلمين، حيث كان له الدور الكبير في انتصار المسلمين ودفعهم لهجوم أطغى قوتين كافرتين على وجه الأرض حينئذ؛ المغول من الشرق في معركة عين جالوت، والصليبيين من

الغرب في معركة دمياط البحرية، ولولا موقفه الشجاع في كلا الحربين لوقعت معظم بلاد الإسلام تحت حكم الكفرة المجرمين.

٥- لقد بين الإمام العز المرتبة العلية للعقيدة الإسلامية من خلال عدة اعتبارات؛ فمرة باعتبار المقاصد والوسائل، ومرة باعتبار المصالح والمفاسد، ومرة باعتبار ما يترتب على معرفتها من الثمرات، وغير ذلك من الوجوه والاعتبارات.

٦- يرى الإمام العز وجوب نصرة العقيدة الإسلامية بالبيان والجدل، حيث أيد منهج المتكلمين في ذلك من خلال عدة امور، وحاصل كلامه فيها هو تأييد منهج المتكلمين في تدعيم العقائد بالحجج والبراهين، والرد على المخالفين من الفلاسفة والمبتدعين، والمخاطرة بالنفوس وتحمل الأذى في كل ذلك.

٧- يرى الإمام العز أن أصول الدين ليس فيها مذاهب، وأن المذهب الحق فيها هو مذهب أهل السنة والجماعة وعلى رأسهم الأشاعرة، ويرى أن الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة موافقون على المذهب الأشعري في الجملة، مرتضون له.

٨- قرر الإمام العز أن هناك حالتين تمنعان من تكفير أهل البدع إن كان قولهم أو لازم قولهم كفرا:

- الأولى: أن ينفي المبتدع لازم قوله ويصرح بخلافه؛ مثاله الذي يعتقد الجسمية وينفي استلزام الحدوث.
- الثانية: أن ينفي المبتدع أن يكون في قوله أو لازم قوله نسبة النقص لله، بل ويعتقد أنه كمال وما سواه هو النقص، ولذلك هو نسبه لله، وهذا مقيد بكون هذا المعتقد الناقص لا يخطر على قلب عاقل ولا يصعب الخروج منه والانفكاك عنه، وذلك لعسر أدلة المذهب الحق النقلية أو العقلية، وهذا العسر متفاوت بين العامة والخاصة، ومتفاوت بين المسائل نفسها، ولذلك يفرق الإمام العز في حكمه بالتبديع والتكفير بين العامة والخاصة في بعض المسائل كالجهة والجسمية، ولا يفرق في البعض الآخر مثل عقيدة الحلول فيكفر كل من اعتقدها، وذلك لظهور بطلانها وفساد أدلتها وعدم خطورها على قلب العاقل عادة، وعدم تأثيم العامي القائل بالجسمية والجهة هو رأي خالف فيه الإمام جماهير الأشاعرة قبله، وارتضاه بعض المحققين منهم بعده.

١٠- يرى الإمام العز أن الإيمان يطلق في اصطلاح الشارع على التصديق القلبي بالإمور الشرعية حقيقة، ولكن الشارع قد يطلق الإيمان مجازاعلى فوائد التصديق القلبي وثمراته،وهي أعمال القلوب كالطمأنينة والتعظيم، وأعمال الألسنة كالإقرار بالإيمان، وأعمال الجوارح والأبدان كالعبادات البدنية، وهذه كلها غير داخلة في حقيقة الإيمان، واستعمال الشارع للإيمان في التصديق أغلب من استعماله في فوائده وثمراته، وهو المتبادر إلى الأذهان عند الإطلاق، وما قيل في الإيمان يقال في الكفر من حيث أن الكفر قد يطلق مجازا على ثمراته من أفعال القلوب والألسنة والجوارح.

١١- يرى الإمام العز أن النظر مطلوب شرعا، وأن الإيمان المبني على النظر أفضل من الإيمان المبني على التقليد، ولكنه فصل في من يجب عليهم النظر، فرأى أن الله تعالى أوجب على الخاصة أن يعرفوه بالنظر، واكتفى من العامة بالإعتقاد الجازم إلا إذا حصل عندهم شك وتحير، فيجب عليهم النظر إلى أن يذهب الشك عنهم، وبناءً على ذلك فالمقلد مؤمن وليس بعاصٍ مطلقا، خلافا لجمهور الأشاعرة.

١٢- بعد النظر فيما كتبه الإمام العز عن صفات الله وأسمائه في جميع كتبه نظرة كلية شاملة؛ فإنا نستطيع أن نقول إنه بحثها من ثلاث جهات:

- الأولى: من جهة بيان معانيها، وإقامة الأدلة النقلية والعقلية عليها، ورد الشبه التي قد ترد عليها، وهذه الطريقة هي التي جرى عليها الإمام العز في أغلب كتبه، وهي طريقة المتكلمين.
- الثانية: من جهة حظ العبد منها، سواء بالتخلق بها أو بتحصيل ثمرة معرفتها إن أمكن. وهذه الطريقة هي التي جرى عليها الإمام العز في كتابه في التزكية "شجرة المعارف والأحوال"، وهي طريقة المتصوفة.
- الثالثة: من جهة ما يفيده ذكرها من الأحكام والفوائد الشرعية، ويمكن أن نسمي هذه الطريقة بطريقة الأصوليين وإن كانت أكثر كتب الأصول لم تذكرها بالتفصيل الذي ذكره الإمام، ولنا أن نقول إن هذا البحث بهذه الطريقة من التأصيل والتقعيد الموسع لم يذكره أكثر الأصوليين، وإن كانت قواعده مستعملة عند جماهير الفقهاء والمفسرين.

١٣-يرى الإمام العز أن أوصاف السلب كمالٌ لله، ذلك أن الكمال والنقص نقيضان؛ فمهما ثبت أحدهما انتفى الآخر، فنفي النقص إثبات للكمال، وإثبات الكمال نفي للنقص، وعلى هذا فليس سلب النقص هو نوع من إثبات الكمال لله فحسب، بل إن نفس إثبات الكمال هو نوع من أنواع التنزيه

والسلب، لأنك مهما أثبت كمالا فقد نفيت ما يضاده من النقص والعيب، وبهذا تعلم أن تنزيه الأشاعرة لله ليس تنزيه تعطيل، بل تنزيه لازم عن اعتقاد ثبوت الكمال.

١٤-يرى الإمام العز أن الله متصف بالصفات السلبية، وهي ضربان:

- أحدهما: سلب النقص والعيب وسمات الحدث.
- والثاني: سلب المشارك في الذات والصفات والتصرفات.

١٥-لقد كان موقف الإمام العز من التشبيه والتجسيم واضحا صريحا، حيث رفضه رفضا مطلقا وبدع كل قائل به، ولا أدل على ذلك من رده العنيف على بعض المشبهة الحشوية الذين كانوا في عصره؛ حيث نص في رده عليهم على أن من أنكر المنكرات: التجسيم والتشبيه، ومن أفضل المعروف: التوحيد والتنزيه، وأن الله ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود ولا مقدر، ولا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيء، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات، كان قبل أن كون المكان ودبر الزمان، وهو الآن على ما عليه كان.

١٦-يرى الإمام العز أنه يجب لله سبع صفات ذاتية، هي نفسها صفات المعاني عند الأشاعرة، وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ويرى أن هذه الصفات متوحدة بأمور؛ هي الأزلية والأبدية والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتقديس عن الشبيه والنظير، مع عموم تعلقاتها وشمول مدركاتها.

١٧-لقد توسع الإمام في مسألة كلام الله، وذلك للفتنة التي وقعت بينه وبين الحشوية فيها، ومذهبه فيها أن كلام الله سبحانه قديم أزلي، قائم بذاته، لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق، وأنه ليس بحرف ولا صوت، ويرى أن القرآن يطلق على الألفاظ المتداولة الحادثة الدالة على الكلام القديم، ويطلق على الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ، واستعماله في الألفاظ أظهر وأغلب من استعماله في مدلولها، ولعل ذلك لأن معظم الأحكام المتعلقة بالمكلفين لا شأن لها بالوصف القديم.

١٧-يرى الإمام العز أن الله موصوف بالصفات الفعلية، وأنها سميت بذلك لدلالتها عما صدر عن قدرته وإرادته -في غير ذاته- من أفعاله، فما كان من أفعاله في الأحياز؛ فهو الجواهر والأجساد، وما كان في الجواهر والأجساد؛ فهو المعاني والأعراض، وهذه الأفعال لا تزيد الله كمالا

لم يكُنْه من قبل، فالله موصوف بالخالقية أزلا من حيث قدرته عليها، فلم يكتسب وصف الخالقية عند خلقه بالفعل، بل أزلا.

١٨- يرى الإمام العز أن أوصاف العباد المختصة بهم كالضحك والنزول واليد والساق قد تنسب إلى الله على سبيل المجاز، إذ حقائقها مستحيلة في حق الله لأنها تتعارض مع ما ثبت له من كمالات، فيعبر بهذه الأوصاف عما يلازمها في العادة، وقد وضع الإمام العز قانونا كليا فريدا لفهم هذه الأوصاف المجازية حاصله: أن أوصاف العباد المختصة هي إما أجسام أو أعراض أو نسب إضافية، ويتَجوز بها حال نسبتها إلى الله إما عما يلازمها، أو ما ينشأ عنها من أوصاف؛ فها هنا ستة أقسام يتجوز فيها في الأوصاف البشرية المضافة إلى الله تعالى، وترجع هذه الأوصاف المجازية إما إلى وصف ذاتي لله تعالى، أو إلى وصف فعلي، ثم طبق الإمام العز هذا القانون الكلي على تسعة وثلاثين وصفا مجازيا، جمعتها من جميع كتبه، لم يخرج في تأويلها عن هذا القانون إطلاقا، ويرى الإمام العز أن استعمال المجاز في أوصاف الرب أبلغ وأفصح.

١٩-يرى الإمام العز على أن كل أسمائه تعالى راجعة إلى صفاته العلى:

- فمن الأسماء ما يتردد بين الذاتي والفعلي كالرؤوف الرحيم.
- ومنها ما يتردد بين السلبي والفعلي كالسلام.
- ومنها ما يتردد بين السلبي والمشتمل على السلبيات والذاتيات والفعليات، كالعظيم، والجليل، والعلي، والأعلى، والكبير، والمتعال، وقد بين رحمه الله معنى ستين اسما تقريبا، وكيفية التخلق بها.

٢٠- يرى الإمام العز أن التحسين والتقبيح بالشرع لا بالعقل، وأن أفعال الله كلها حسنة فلا يجب عليه شيء، وأن الأفعال الإنسانية بخلق الله وكسب العبد، وأن الأسباب لا تؤثر في مسبباتها عقلا بل عادة بترتيب من الله، وأن رؤية الله في الآخرة بنور يخلقه الله في الأبصار.

٢١- يرى الإمام العز أن النبوة أفضل من الرسالة، لأن النبوة إخبار عما يستحقه الرب من صفات الجمال ونعوت الكمال، فهي متعلقة بالله من طرفيها، والإرسال دونها، إذ هو أمر بالإبلاغ إلى العباد، فهو متعلق بالله من أحد طرفيه، وبالعباد من الطرف الآخر، ولا شك أن ما يتعلق بالله من طرفيه أفضل مما يتعلق به من طرف واحد، ولكن تفضيل الإمام العز للنبوة على الرسالة لا يعني أنه يفضل النبي على الرسول، بل على العكس من ذلك، فإنه يرى أن النبوة سابقة على

الرسالة، فلا يكون الرسول رسولا إلا بعد كونه نبيا، وعلى هذا فكل رسول نبي ولا عكس، وإذا كانت مرتبة النبوة أفضل من مرتبة الرسالة، فهذا لا يعني أن النبي أفضل من الرسول؛ ذلك أن الرسول حائز على المرتبتين، والنبي حائز على مرتبة واحدة.

٢٢- يرى الإمام العز أن الأنبياء معصومون عن الكبائر، وأن الصغائر قد تصدر منهم على سبيل الندرة، وقد بين رحمه الله أن من يذكر ذنوب الأنبياء التي وردت في القرآن تعييرا لهم وإزراء عليهم فإنه كافر، لأن الله ما ذكرها تعييرا لهم ولااستنقاص الهم، وإنما ذكرها تنبيها على سعة رحمته وسبوغ نعمته، وإطماعا في التوبة من معصيته ومخالفته، فإن مسامحة الأكابر تدل على أن مسامحة الأصاغر أولى، لأن الذنب الصغير من الأماثل كبيرة.

٢٣-وضع رحمه الله ميزانا مفصلا للتفضيل بين الخلائق، وظهر له بعد تطبيقه أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وأن أفضل الأنبياء هو سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ولا يعلم قدر رتبته عند الله إلا الله وحده.

٢٤-جزم الإمام العز بأنه يوجد في كل جسد روحان خلافا لجماهير الأشاعرة، واحتمل وجود روح ثالثة، والروحان هما:

- روح اليقظة:وهي التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظا، فإذا خرجت من الجسد نام الإنسان، فإذا رجعت هذه الروح إليه يستيقظ كما كان. ويرى الإمام العز أن تلك الروح من شأنها أن ترى المنامات إذا فارقت الجسد، فإن رأتها في السموات صحت الرؤيا؛ إذ لا سبيل للشياطين إلى السموات، وإن رأتها دون السماء كان من إلقاء الشياطين وتحريفهم.
- روح الحياة: وهي الروح التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان حيا، فإذا فارقته مات الجسد، فإذا رجعت إليه حي.
- وأما الروح الثالثة التي احتمل الإمام العز وجودها من دون أن يجزم بذلك فهي روح الشيطان، ومقرها الصدور، وقد ضعفتُ وجود هذه الروح الثالثة، وأرجعتها إلى روح اليقظة.

٢٥- ذكر الإمام العز أن الثواب الأخروي في الجنة أنواع:

- أحدها:النعيم الجثماني، كالحور، والقصور، والولدان.

- الثاني: النعيم الروحاني، كالتعزز بجوار الله وقربه، وكلامه وسلامه، وتبشيره بالرحمة والرضوان.
- الثالث: رضا الرحمن ورؤية الديان، وهما أعلى نعيم الجنان؛ إذ لا يحيط بهما جنان، ولا ينعتهما لسان، والعذاب الجثماني عند الإمام العز ليس أشد أنواع العذاب، بل إن ضد أفضل اللذات والأفراح هو أشد الغموم والآلام؛ وهو السخط والطرد والإبعاد.

وفي الختام أسأل الله لي ولأصحاب الحقوق علي حسن الختام، وأن يتقبل الله مني هذا العمل خالصا لوجهه، بجاه الرسول الأعظم، الفخْم المفخّم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، بقدر عظمة ذاته في كل وقت وحين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الملحق الأول: فتنة الإمام العز في عقيدته(٦٣١\٦٣٤هـ ـ)[1]

وهي فتنة وقعت بين الإمام العز من جهة وبين الحشوية والملك الأشرف من جهة أخرى[2]، وقد صنف الشيخ الإمام شرف الدين عبد اللطيف ابن العز بن عبد السلام رسالة في أخبار والده في هذه الواقعة، بأمر من الإمام العز نفسه، وذلك تلبية منه لطلب الملك الكامل إعلامه بكل ما جرى في هذه القضية، وسأعتمد على هذه الرسالة ناقلا لكلام مؤلفها ابن الإمام العز مع شيء من التبويب والتحليل، والله الموفق[3].

بذور الفتنة:

قال ابن الإمام العز: "وذلك أن الملك الأشرف لما اتصل به ما عليه الشيخ عز الدين من القيام لله والعلم والدين، وأنه سيد أهل عصره وحجة الله على خلقه أحبه وصار يلهج بذكره ويؤثر الاجتماع به، والشيخ لا يجيب إلى الاجتماع، ويؤثر الإنقطاع إلى ملك الملوك.

وكانت طائفة من مبتدعة الحنابلة؛ القائلين بالحرف والصوت ممن صحبهم السلطان في صغَره يكرهون الشيخ عز الدين ويطعنون فيه، وقرروا في ذهن السلطان الأشرف أن الذي هم عليه اعتقاد السلف، وأنه اعتقاد أحمد بن حنبل رضي الله عنه وفضلاء أصحابه- وحاشاهم عن ذلك-، واختلط هذا بلحم السلطان ودمه، وصار يعتقد أن مخالِفَ ذلك كافر حلالُ الدم.

فلما أخذ السلطان في الميل إلى الشيخ عز الدين دست هذه الطائفة إليه، وقالوا إنه أشعري العقيدة؛ يخطىء من يعتقد الحرف والصوت ويبدعه، ومن جملة اعتقاده أنه يقول بقول الأشعري أن الخبز لا يشبع والماء لا يروي والنار لا تحرق، فاستهال ذلك السلطان واستعظمه ونسبهم إلى التعصب عليه، فكتبوا فُتيا في مسألة الكلام وأوصلوها إليه، مريدين أن يكتب عليها بذلك فيسقط موضعه عند السلطان، وكان الشيخ قد اتصل به ذلك كله، فلما جاءته الفتيا قال: هذه الفُتيا كتبت

---

[1] فتنة الكلام وقعت بعد وفاة الإمام الآمدي سنة ٦٣١هـ ، وقبل وفاة الملك الأشرف سنة ٦٣٤هـ، إذ وقعت الفتنة معه في فترة ملكه، وعلى هذا فالفتنة وقعت بين هذين التاريخين، ولم أقع على نص يحدد السنة بالضبط.

[2] هو الملك الأشرف موسى بن الملك العادل بن أيوب المتوفى سنة ٦٣٤هـ.

[3] تناولي لهذه الفتنة بشيء من التحليل ضروري جدا، إذ هي فتنة في مسألة عقدية، واعتاد الباحثون بلا استثناء أن يركزوا على ما أصاب العالم -الذي تتناوله الرسالة- من فتن وبلايا بسبب فكره وعقيدته، وقد رأيت بعض المعاصرين يتهم الإمام العز أنه افتعل فتنة مع بعض علماء أهل السنة وتعصب عليهم مع أن الحق كان معهم، وبعضهم وصف موقف الإمام العز بالتعصب المقيت، وهذه دعاوى لا أساس لها من الصحة، فكان ينبغي أن أعرض وقائع الفتنة، وموقف علماء وحكام عصره منها إحقاقا للحق ودفعا للباطل، وعلى كل حال ففي الفتنة وثناياها فوائد جليلة لا تقل أهمية عن عرض آراءه العقدية نفسها.

امتحانا لي، والله لا كتبتُ فيها إلا ما هو الحق، فكتب العقيدة المشهورة"[١]، أي رسالة "الملحة في اعتقاد أهل الحق".

ذكر ملخص عما ورد في العقيدة:

يمكن تلخيص ما ورد في هذه العقيدة في بضع نقاط:

- الرد على من زعم أن كلام الله تعالى مؤلف من حرف وصوت، وأن أصواتنا بالقرآن وكتابتنا له قديمة.
- الإستدلال على كون الاسباب لا تخلق مسبباتها.
- مدح اعتقاد الإمام الأشعري والدفاع عنه.
- ذم الحشوية والمجسمة والرد عليهم وبيان لبعض مناهجهم المبتدعة.
- تحريض العلماء على نصرة عقائد أهل الحق والدفاع عنها ضد المبتدعين والزائغين.

ويلاحظ من موقف الإمام العز أنه لم يجامل السلطان بعبارات محتملة تدفع عنه التهمة أو تخفف من شدة الأزمة، بل اعتبر أن مجرد تجرؤ المبتدعة على ذكر معتقداتهم وإظهارها هو أمر يجب ألا يسكت عليه، وعد جوابه على هذه الفتوى امتحانا إلهيا له؛ هل يجيب بمر الحق؟ الذي بدوره سيشعل فتيل الأزمة، أم يداهن كما داهن غيره ويخون أمانة العلم والدين، لقد اختار الطريق الذي يأمره به الله ولم يلتفت إلى أي اعتبار آخر غير ما اعتبره الله؛ وهو إيجابه على العلماء المحافظة على العقائد الحقة، ونصرتها مهما كان الثمن، فالحفاظ على وحدة الدين من أعلى مقاصد الشارع، لأن التفرق في الدين مؤذن بالتشرذم والإفتراق والتشيع مصداقا لقوله تعالى:{إِنَّ الذين فَرَقُواْ دِينَهم وكَانُواْ شِيَعًا} الأنعام:١٥٩، فحفظ وحدة الدين مقدم على حفظ وحدة أتباعه، بل إن وحدة أتباع الدين نفسها لا تتم إلا بوحدة الدين في نفسه، فإذا افترقوا في فهم الدين فرقا عديدة، تشيع كل قوم لفرقتهم كنتيجة أكيدة، فالذي يحاول أن يوحد صف المسلمين من دون توحيده للدين الذي سيتوحدون عليه؛ عمله هباء وجهده إلى انقضاء، وذلك لأنه يخالف في مقصده هذا السنن الشرعية والكونية في ربطها وحدة الأتباع بوحدة المتبوع لا العكس، لهذا السبب وغيره قام الإمام العز بن عبد السلام باتخاذ هذا

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/٢١٨، ابن عبد العزيز، **إيضاح الكلام**، ص٣.

الموقف الصاب ضد من يخالف عقائد أهل الحق، فليست مخالفة العقائد الحقة أمرا هينا لا ينبغي الإهتمام به والإنكار على فاعله كما يتوهم بعض المعاصرين، بل على العكس من ذلك تماما .

موقف الملك الأشرف من عقيدة الإمام العز:

ثم يكمل ابن الإمام العز سرد أحداث الواقعة فيقول عما جرى لوالده بعد أن أنهى كتابة جواب الفتيا: فلما فرغ من كتابة ما رامه الحشوية، رماه إليهم وهو يضحك عليهم، فطاروا بالجواب، وهم يعتقدون أن الحصول على ذلك من الفُرص العظيمة التي ظفروا بها، ويقطعون بهلاكه واستئصاله واستباحة دمه وماله، فأوصلوا الفتيا إلى الملك الأشرف رحمه الله، فلما وقف عليها السلطان استشاط غضبا وقال: صح عندي ما قالوه عنه، وهذا رجلٌ كنا نعتقد أنه متوحد في زمانه في العلم والدين، فظهر بعد الاختبار أنه من الفجار، لا بل من الكفار.

وكان ذلك في رمضان عند الإفطار، وعنده على سماطه عامة الفقهاء من جميع الأقطار، فلم يستطع أحد منهم أن يرد عليه، بل قال بعض أعيانهم: السلطان أولى بالعفو والصفح ولا سيما في مثل هذا الشهر، وموه آخرون بكلامٍ موجه يوهم صحة مذهب الخصم، ويظهرون أنهم قد أفتوا بموافقته، فلما انفصلوا تلك الليلة من مجلسه بالقلعة، اشتغل الناس في البلد بما جرى في تلك الليلة عند السلطان[١] .

الموقف المشرف للإمام ابن الحاجب:

"وأقام الحق سبحانه وتعالى الشيخ العلامة جمال الدين أبا عمرو بن الحاجب المالكي -وكان عالِم مذهبه في زمانه، وقد جمع بين العلم والعمل رحمه الله تعالى- في هذه القضية، ومضى إلى القضاة والعلماء الأعيان الذين حضروا هذه القضية عند السلطان وشدد عليهم النكير، وقال: العجب أنكم كلكُم على الحق وغيركُم على الباطل، وما فيكم من نطق بالحق، وسكتم وما انتصرتم لله تعالى وللشريعة المطهرة، ولما تكلم منكم من تكلم قال: السلطان أولى بالصفح والعفو ولا سيما في مثل هذا الشهر، وهذا غلطٌ يوهم الذنب؛ فإن العفو والصفح لا يكونان إلا عن جرم وذنب، أَما كنتم سلكتم طريق التلطف بإعلام السلطان بأن ما قاله ابن عبد السلام مذهبكم وهو مذهب أهل الحق،وأن جمهور السلف والخلف على ذلك ولم يخالِفهم فيه إلا طائفة مخذولة؛ يخفون مذهبهم ويدسونه على تخوف إلى من يستضعفون علمه وعقله، وقد قال تعالى :{ ولَا تَلْبِسوا الْحق بِالْباطل وتَكْتُموا الْحق

---

[١]انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/٢٢٩.

وَأَنْتُم تَعلَمون}البقرة:٤٢، ولم يزلْ يعنفهم ويوبخهم إلى أن اصطلح معهم على أن يكتب فُتيا بصورة الحال، ويكتبوا فيها بموافقة ابن عبد السلام،فوافقوه على ذلك، وَأَخَذَ خطوطَهم بموافقته"[١].

ويرى المرء في موقف ابن الحاجب الموقف المشابه لموقف العز بن عبد السلام، وكأنهما من طينة واحدة، نعم إنهم من طينة العلماء الراسخين العاملين، الذين يرون أن الصدع بالحق وعدم لبسه بالباطل هو الواجب الأسمى للعالم الذي يضع رضى الله ورسوله بين عينيه، وتأمل في وصف الشيخ عبد اللطيف للإمام ابن الحاجب عندما قال:"وكان عالِم مذهبه في زمانه، وقد جمع بين العلم والعمل رحمه الله تعالى"، حيث وصفه بالرسوخ في العلم، والعمل به، فهو عالم راسخ عامل، وكأن الشيخ عبد اللطيف يقول: إن سبب صدور هذا الموقف المشرف من الإمام ابن الحاجب هو كونه من العلماء الراسخين العاملين، ومن لم يكن متصفا بهذين الوصفين على التمام، لا تصدر عنه مثل هذه المواقف في مثل هذه المسائل في العادة.

وينبغي للقارئ أن يتأمل في وصف الإمام ابن الحاجب الطائفة الحشوية الذين خالفوا الإمام ابن عبد السلام حيث قال بعد أن ذكر كون السلف والخلف على عقيدة ابن عبد السلام: "ولم يخالِفهم فيه إلا طائفة مخذولة يخفون مذهبهم، ويدسونه على تخوف إلى من يستضعفون علمه وعقله"، فهذا وصف دقيق للحشوية وغيرهم من كل مبتدعٍ قد خالف فهم الراسخين لحقائق هذا الدين.

التماس الإمام العز ابن عبد السلام للسلطان:

ثم التمس الإمام ابن عبد السلام من السلطان أن يعقد مجلسا للشافعية والحنابلة، ويحضره المالكية والحنفية وغيرهم من علماء المسلمين، وذكر له أنه أخذ خطوط الفقهاء -الذين كانوا بمجلس السلطان لما قرئت عليه الفُتيا- بموافقتهم له في فيما قاله في الفتيا[٢]، وأنهم لم يمكنهم الكلام بحضرة السلطان في ذلك الوقت لغضبه، وما ظهر من حدته في ذلك المجلس[٣]، وقال:"الذي نعتقد في السلطان أنه إذا ظهر له الحق يرجع إليه، وأنه يعاقب من موه الباطل عليه، وهو أولى الناس بموافقة

---

[١]ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٢٩-٢٣٠.

[٢]الذي أخذ خطوط الفقهاء هو الإمام ابن الحاجب، ولكن الذي قدمها للسلطان مرفقاً معها الإلتماس هو الإمام ابن عبد السلام.

[٣]انظر:ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨/٢٣٠.

والده السلطان الملك العادل تغمده الله برحمته ورضوانه، فإنه عزر جماعة من أعيان الحنابلة المبتدعة تعزيرا بليغا رادعا، وبدع بهم وأهانهم"[١].

رد الملك الأشرف على التماس الإمام ابن عبد السلام:

فلما وصل التماس الإمام العز إلى السلطان، استدعى دواة وورقة وكتب فيها: "بسم الله الرحمن الرحيم، وصل إلي ما التمسه الفقيه ابن عبد السلام -أصلحه الله- من عقد مجلسٍ وجمع المفتين والفقهاء، وقد وقفنا على خطّه وما أفتى به، وعلمنا من عقيدته ما أغنى عن الاجتماع به، ونحن نتّبع ما عليه الخلفاء الراشدون الذين قال صلى الله عليه وسلم في حقهم: "عليكُم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي"[٢]، وعقائد الأئمة الأربعة فيها كفاية لكل مسلم يغْلب هواه، ويتبع الحق، ويتخلص من البدع، اللهم إلا إن كنتَ تدعي الاجتهاد فعليك أن تُثبِت، ليكون الجواب على قدرِ الدعوى، لتكون صاحب مذهب خامس، وأما ما ذكرته عن الذي جرى في أيام والدي تغمده الله برحمته فذلك الحال أنا أعلم به منك، وما كان له سبب إلا فتْح باب السلامة، لا لأمرٍ ديني:

وجرمٍ جره سفهاء قومٍ فحل بغيرِ جانيه العذاب

ومع هذا فقد ورد في الحديث "الفتنة نائمة لعن اللهُ مثيرها"[٣]،ومن تعرض إلى إثارتها قاتلناه بما يخلصنا من الله تعالى[٤]، وما يعضد كتاب الله تعالى وسنّة رسوله، ثم استدعى رسولا وصير الرقعة معه إليه"[٥].

وظاهر من هذا الكلام حدة التهديد الموجه للإمام العز من السلطان، فإن قول السلطان "ومن تعرض لإثارتها قاتلناه" إن لم يكن تهديدا بالقتل حقيقة، فهو يعكس مدى قوة العقاب الذي سينزل بالإمام العز إن لم يتوقف عن الرد على الحشوية، وقول السلطان: إن ما قام به والده من تعزير بعض الحشوية كان سببه فتح باب السلامة، معناه أن والده أراد أن يخمد الفتنة ويمنع وقوع المشاكل، فالدافع لما عمله هو أمر سياسي لا علاقة له بالدين، وكلام السلطان هذا متهافت الأركان؛ إذ معناه أن والد السلطان كان يعلم أن الحق مع هؤلاء الحشوية، ولكنه رأى أن يوقع بهم العقاب

---

[١] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨/٢٣٠.
[٢] سنن أبي داود - الرقم: ٤٦٠٧.
[٣] أخرجه الطبراني في الجامع الصغير، رقم الحديث:
[٤] أي يخلصنا أمام الله بكوننا أدينا الواجب علينا، وربما تكون العبارة هكذا: "قاتلناه بما يخلصنا منه الله تعالى"،
[٥] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**٨/ ٢٣٠- ٢٣١،ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٨-٩.

دفعا لشر خصومهم وما يمكن أن يعملوه من فتن إذا وقف بجانب الحشوية، وعلى هذا فيكون والد السلطان قد عاقب أهل الحق وأهانهم وشتتَ جمعهم لأجل أهل الباطل، وفي هذا ذم لوالده من حيث لم يشعر، فإن والده لم يقم بنصرة أهل الحق فقط، بل بدع بهم وأهانهم، مع أن من وظيفة السلطان نصرة أهل الحق لا نصرة أعدائهم، فإن كان ما فعله والده صحيحا؛ فلماذا لا يقتدي به ويبدع بالحشوية، بدلا من أن يهدد الإمام العز ومعه جماهير العلماء في عصره، فالسلطان يقول إنه سيقاتل من خالف اعتقاد السلف والأئمة الأربعة نصرة لدين الله وسنة رسوله، ولكنه نفى أن يكون ما عمله والده ضد الحشوية نصرة لدين الله وسنة رسوله، وبهذا يكون والد السلطان قد حارب اعتقاد السلف والأئمة الأربعة لأمر سياسي لا علاقة له بالدين من وجه، وفي هذا من الذم لوالده ما فيه.

رد سلطان العلماء على رسالة السلطان

لما وفد الرسول برقعة السلطان على الإمام العز، فضها الإمام وقرأها وطواها، وقال للرسول: قد وصلت وقرأتُها وفهمت ما فيها، فاذهب بسلام،فقال الرسول للإمام: قد تقدمت الأوامر السلطانية إلي بإحضار جوابها،فاستحضر الإمام العز دواة وورقة، وكتب رده على رسالة السلطان[١]، وسأذكر فيما يلي أهم الأمور التي احتواها جواب الإمام العز على رسالة السلطان[٢]:

- ذكر أن الذي حمله على طلب المجلس وجمع العلماء هو النصح للسلطان وعامة المسلمين، ثم أكد طلبه للمجلس مرة أخرى، فقال: "والفُتيا التي وقعت في هذه القضية يوافق عليها علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنفية والفضلاء من الحنابلة، وما يخالف في ذلك إلا رعاع لا يعبأ الله بهم، وهو الحق الذي لا يجوز دفعه، والصواب الذي لا يمكن رفعه، ولو حضر العلماء مجلس السلطان لعلم صحة ما أقول، والسلطان أقدر الناس على تحقيق ذلك"[٣]، ولم يقتصر الإمام العز على علماء بلده، بل تعداه إلى علماء بلاد الإسلام في كل الأقطار، حيث قال :"ومع ذلك، فيكْتَب ماذكرتُه في الفُتيا وما ذكره الغير، وتبعثُ به إلى بلاد الإسلام، ليكتب فيهاكل من يجب الرجوع إليه ويعتمد في الفُتيا عليه، ونحن نُحضر كتب العلماء المعتبرين ليقف عليها السلطان"[٤]، وكأن الإمام العز يريد أن يعمل إجماعا من أكابر علماء عصره من المذاهب الأربعة على صحة اعتقاد المذهب الأشعري

---

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩.
[٢] نظرا لطول الرد، فقد آثرت إيراده كملحق في آخر الرسالة يرجع إليه من أراد.
[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.
[٤] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.

وبطلان مذهب الحشوية المشبهة، وشدة تمسك الإمام العز بطلب عقد مجلس للعلماء يدل على معرفته بأن كل العلماء المعتبرين هم إما من الأشاعرة أو من الذين لا يخالفونهم في أصول مذهب أهل السنة على الأقل، وفي هذا ما يشير إلى وجود وحدة فكرية في الأصول العقدية عند أهل السنة في جميع الأقطار، لم يخالفهم في تلك الأصول إلا رعاع لا يعبأ الله بهم، بل إن الإمام العز عرض أيضا إحضار كتب العلماء السابقين ليطلع السلطان عليها، وإذا ثبت أن العلماء السابقين والمعاصرين موافقون على معتقد الإمام العز الذي ضمنه في فتواه، فهذا يعني قطعا أن الرد على من خالف معتقدهم هو واجب شرعي، وأن السلطان مغَرر به من قبل هؤلاء الحشوية.

- ومن الأمور التي تضمنها جواب الإمام العز أيضا؛ دفاعه عن الإمام الأشعري ومذهبه في صفة الكلام، ودفع التهمة التي ألقاها الحشوية إلى سمع السلطان وهيأن الأشعرييستهين بالمصحف.
- ذَكَر أن من اعتقد مذهب الحشوية في مسألة الكلام "فقد فارق الدين، وخرج عن عقائد المسلمين، بل لا يعتقد ذلك إلا جاهلٌ غبي"[١].
- رد على السلطان ادعاءه على الإمام أنه مثير للفتن، فقال: "وليس رد البِدع وإبطالها من باب إثارة الفتن، فإن الله سبحانه أمر العلماء بذلك، وأمرهم ببيان ما علموه، ومن امتثل أمر الله ونصر دين الله لا يجوز أن يلعنه رسولُ الله"[٢].
- رد على السلطان ادعاءه أنه صاحب مذهب اجتهادي خامس في العقيدة، حيث قال: "وأما ما ذُكر من أمر الاجتهاد والمذهب الخامس، فأصول الدين ليس فيها مذاهب؛ فإن الأصلَ واحد والخلاف في الفروع، ومثل هذا الكلام مما اعتمدتم فيه قول من لا يجوز أن يعتمد قولُه، والله أعلم بمن يعرِف دينَه، ويقفُ عند حدوده"[٣].
- رد على السلطان تهديده له بالقتال إن لم يتراجع عن رده على الحشوية، حيث قال:"وبعد ذلك، فإنا نزعم أنّا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده، وكل جندي لا يخاطر بنفسه فليس بجندي"[٤].
- رد على السلطان ما ادعاه من أن والده الملك العادل ما عاقب الحشوية لأمرٍ ديني، حيث قال: "وأما ما ذكر من أمر باب السلامة، فنحن تكلمنا فيه بما ظهر لنا من أن السلطان الملك العادل -

---

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.
[٢] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.
[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.
[٤] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.

رحمه الله تعالى - إنما فعل ذلك إعزازاً لدين الله تعالى ونصرةً للحق[١]، ونحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر"[٢].

قال ابن الإمام العز واصفا أباه حال كتابته للجواب: وكان يكتبها وهو مسترسلٌ من غير توقف، ولا تردد، ولا تلعثُم، فلما أنهى كتابتها طواها وختمها ودفعها إلى الرسول،وكان عنده حالة كتابتها رجلٌ من العلماء الفضلاء، وممن يحضر مجالس السلطان، ولما أطلعه الشيخ عز الدين على الرقعة التي وردت من الملك الأشرف، تغير لونه، واعتقد أن الشيخ يعجِز عن الجواب، لِما شاهد في ورقة السلطان من شديد الخطاب، فلما خط الشيخُ عز الدين الكتاب مسترسلا عجِلا، وهذا العالم يشاهد ما يكتبه الإمام، بطَلَ عنده ما كان يحسبه، وقال له ذلك العالِم: لو كانت هذه الرقعة التي وصلت إليك، وصلَتْ إلى قُس بن ساعدة لعجز عن الجواب، وعدم الصواب، ولكن هذا تأييد إلهي[٣].

العقاب السلطاني على الإمام العز:

ولما عاد الرسول إلى السلطان -رحمه الله- وأوصله الرقعة وفضها وقرَأت عليه؛ اشتدت استشاطَتُه، وعظُم غضبه، وتيقّن العدو تلَفَ الشيخ عز الدين وعطَبه، ثم استدعى أستاذ داره -اسمه الغُرز خليل- وكان من المحبين للشيخ عز الدين والمعتقدين فيه، فحمله رسالة إلى الشيخ عز الدين، وقال له: تعود إلي سريعا بالجواب.

فذهب استاذ الدار-الغرز- إليه، وجلس بين يديه بحسن توددٍ وتأدب وتأن، ثم قال له: أنا رسولٌ (وما على الرسول إلا البلاغُ المبين)، واللهِ لقد تعصبوا عليك، وأعنتهم أنت على نفسك بعدم اجتماعك في مبدإ الأمر بالسلطان، ولو كان رآك ولو مرة واحدة لما كان شيء من هذه الأمور أصلا، وكنت أنت عنده الأعلى، فقال له الإمام عز الدين: أد الرسالة كما قيلت لك ولا تسأل، فقال: لا تسأل ما حصل عند السلطان عند وقوفه على ورقتك، ولا سيما أنه وجد فيها ما لا يعهده من مخاطبة الناس للملوك، مضافا إلى ما ذكرتَه من مخالفة اعتقاده، فقال لي: اذهب إلى ابن عبد السلام وقل له إنا قد شرطنا عليه ثلاثة شروط: أحدها أنه لا يفتى، والثانية أنه لا يجتمع بأحدٍ، والثالثة أنه يلزم بيته.

فقال له: يا عز،إن هذه الشروط من نعم الله الجزيلة علي، الموجبة للشكر لله تعالى على الدوام؛ أما الفُتيا فإني كنت والله متبرما بها وأكرهها وأعتقد أن المفتي على شفير جهنم، ولولا أني أعتقد أن

---

[١] وقد بينت ضعف زعم الملك الأشرف في دعواه هذه قبل صفحتين تقريبا.

[٢] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣١-٢٣٤.ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٩-١١.

[٣] انظر:ابن السبكي ، **الطبقات الكبرى٨**/ ٢٣٤. ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١١.

الله أوجبها علي لتعينها علي في هذا الزمان لما كنت تلوثتُ بها، والآن فقد عذرني الحق وسقط عني الوجوب، وتخلصت ذمتي، ولله الحمد والمنة، وأما ترك اجتماعي بالناس ولزومي لبيتي، فما أنا في بيتي الآن وإنما أنا في بستان- وكان في تلك السنة استأجر بستانا متطرفا عن البساتين وكان مخوفا-، فقال له الغُرز: البستان هو الآن بيتُك، فقال له الإمام: يا غرز، من سعادتي لزومي لبيتي، وتفرغي لعبادة ربي، والسعيد من لزم بيته وبكى على خطيئته، واشتغل بطاعة الله تعالى، وهذا تَسليك من الحق، وهدية من الله تعالى إلي، أجراها على يد السلطان وهو غضبان وأنا بها فرحان، والله يا غرز لو كانت عندي خلعة تصلُح لك على هذه الرسالة المتضمنة لهذه البشارة لخَلعتُ عليك، ونحن على الفتوح، خُذْ هذه السجادة صل عليها، فقَبِلها استاذ الدار وقبلها وودع الإمام عز الدين، ولما انصرف الغرز إلى السلطان، وذكر له ما جرى بينه وبين الإمام عز الدين، قال السلطان لمن حضره: قولوا لي ما أفعل به؟! هذا رجلٌ يرى العقوبة نعمة، اتركوه بيننا وبينه الله[1].

انفراج الأزمة الجزئي على يد الإمام جمال الدين الحصيري:

وبقي الإمام العز على تلك الحالة ثلاثة أيام، ثم إن الشيخ العلامة جمال الدين الحصيري -شيخ الحنفية في زمانه، وكان قد جمع بين العلم والعمل- ركب حمارا له وحوله أصحابه وقصد السلطان، فلما بلغ الملك الأشرف دخول الشيخ الحصيري إلى القلعة، أرسل إليه خاصته يتلقونه، وأمرهم أن يدخلوه إلى دار الإمارة راكبا على حماره، فلما رأى السلطان الشيخَ الحصيري؛ وثَب قائما ومشى إليه وأنزله عن حماره، وأجلسه على تكرمته واستبشر بوفوده عليه، وكان في رمضان قريب غروب الشمس، فلما دخل وقتُ المغرب وأذّن المؤذن، صلوا صلاة المغرب وأُحضر للسلطان قدح شراب، فتناوله وناوله للشيخ الحصيري، فقال له الشيخ: ما جئت إلى طعامك ولا إلى شرابك، فقال له السلطان: يرسم الشيخ ونحن نمتثل مرسومه، فقال له: أيش بينك وبين ابن عبد السلام!! وهذا رجلٌ لو كان في الهند أو في أقصى الدنيا كان ينبغي للسلطان أن يسعى في حلوله في بلاده؛ لتتم بركتُه عليه وعلى بلاده، ويفتخر به على سائر الملوك.

قال السلطان: عندي خطه باعتقاده في فُتيا، وخطه أيضا في جوابِ رقعةٍ سيرتُها إليه، فيقف الشيخ عليهما ويكون الحكم بيني وبينَه، ثم أحضر السلطان الورقتين، فوقف عليهما الشيخ الحصيري وقرأهما إلى آخرهما، ثم قال: هذا اعتقاد المسلمين وشعار الصالحين ويقين المؤمنين، وكل ما فيهما صحيح، ومن خالف ما فيهما وذهب إلى ما قاله الخصم من إثبات الحرف والصوت فهو حمار، فقال

---

[1] انظر: ابن السبكي ، **الطبقات الكبرى٨/** ٢٣٤-٢٣٦. ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١١-١٢.

السلطان: نحن نستغفر الله مما جرى، ونستدرك الفارط في حقه، والله لأجعلنه أغنى العلماء، وبالفعل فقد أرسل السلطان إلى الشيخ عز الدين واسترضاه وطلب محاللته ومخاللته[١].

"وكانت الحنابلة قد استنصروا على أهل السنّة وعلَت كلمتهم، بحيث إنهم صاروا إذا خَلَوا بهم في المواضع الخالية يسبونهم ويضربونهم ويذمونهم، فعندما اجتمع الشيخ جمال الدين الحصيري رحمه الله بالسلطان، وتحقق ما عليه الجم الغفير من اعتقاد أهل الحق، تَقَدَم إلى الفريقين بالإمساك عن الكلام في مسألة الكلام، وأن لا يفتي فيها أحد بشيء سدا لباب الخصام، فانكسرت المبتدعة بعض الانكسار وفي النفوس ما فيها"[٢].

الانفراج الكامل على يد الملك الكامل:

قال ابن الإمام العز: "ولم يزل الأمر مستمرا على ذلك إلى أن اتفق وصولُ السلطان الملك الكامل رحمه الله إلى دمشق من الديار المصرية، وكان اعتقاده صحيحا، وهو من المتعصبين لأهل الحق، قائلٌ بقول الأشعري رحمه الله في الاعتقاد، وكان وهو في الديار المصرية قد سمع ما جرى في دمشق في مسألة الكلام، فرام الاجتماع بالشيخ، فاعتذر إليه، فطلب منه أن يكتب له ما جرى في هذه القضية مستقصىً مستوفىً، فأمرني والدي رحمه الله بكتابة ما سقتُه في هذا الجزء من أول القضية إلى آخرها، فلما وصل ذلك إليه ووقف عليه أسر ذلك في نفسه إلى أن اجتمع بالسلطان الملك الأشرف رحمه الله وقال له: يا خَوَنْد، كنتُ قد سمعتُ أنه جرى بين الشافعية والحنابلة خصام في مسألة الكلام، وأن القضية اتصلت بالسلطان، فماذا صنعتَ فيها؟ فقال: يا خَوند، منعتُ الطائفتين من الكلام في مسألة الكلام، وانقطع بذلك الخصام.

فقال السلطان الملك الكامل: والله مليح، ما هذه إلا سياسة وسلطنة، تساوي بين أهل الحق والباطل وتمنع أهل الحق من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكتموا ما أنزل الله عليهم، كان الطريقُ أن تمكن أهل السنّة من أن يلْحنوا بحججهم وأن يظهروا دين الله، وأن تشنُقَ من هؤلاء المبتدعة عشرين نفسا ليرتدع غيرهم، وأن تمكن الموحدين من إرشاد المسلمين وأن يبينوا لهم طريق المؤمنين."[٣]

فعند ذلك ذلت رقاب المبتدعة وانقلبوا خائبين، وعادوا خاسئين (ورد الله الذين كَفَروا بِغَيظهم لَم ينَالُوا خَيرًا وكفَى الله الْمؤْمنين الْقتَالَ وكان الله قَوِيا عزِيزًا) الأحزاب: ٢٥، و وكان ذلك على يد

---

[١]انظر: ابن السبكي ، **الطبقات الكبرى** ٨/٢٣٦-٢٣٧، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١٣-١٤.

[٢]ابن السبكي ، **الطبقات الكبرى** ٢٣٧/٨، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١٤.

[٣]ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣٨-٢٣٩، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١٤-١٥.

السلطان الملك الكامل رحمه الله، وانقشعت المسألة للسلطان الملك الأشرف وصرح بخجله وحيائه من الشيخ، وقال: لقد غلطنا في حق ابن عبد السلام غلطة عظيمة، وصار يترضاه ويعمل بفتاويه وما أفتاه، ويطلب أن يقرأ عليه تصانيفه الصغار مثل "الملحة في اعتقاد أهل الحق"، و"مقاصد الصلاة"، حتى إنه قرئت عليه "مقاصد الصلاة" في أحدالأيام ثلاث مرات، وكلما دخل عليه أحد من خواصه يقول للقارئ: اقرأ "مقاصد الصلاة" لابن عبد السلام حتى يسمعها فلان؛فينفعه الله بسماعها، حتى قال الإمام العز نفسه: لو قُرِئتْ "مقاصد الصلاة" على بعض مشايخ الزوايا أو على متزهد أو مريد أو متصوف مرة واحدة في مجلس لما أعادها فيه مرة أخرى[١].

---

[١]انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٣٨-٢٣٩، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص١٤-١٥.

الملحق الثاني: مواقفه والمحن التي تعرض لها

كانت حياة الإمام العز مليئة بالمواقف المشرفة والأحداث الكبيرة، وقد وقع له في أثنائها محن وابتلاءات، سنذكر أهمها حسب التسلسل الزماني؛ لما في عرضها حسب زمان وقوعها من دفع للتشتت في الفهم الحاصل من كثرة ملوك ذلك الزمان، وكثرة وقائعه وأحداثه، التي كان للعز بن عبد السلام نصيب المشاركة في أكثرها، وأسأل الله عز وجل أن يعينني على ذلك.

أولاً: وفاؤه لشيخه الآمدي بعد وفاته سنة ٦٣١هـ رغما عن أنف السلطان

لما مات الإمام المتكلم سيف الدين الآمدي شيخ العز بن عبد السلام سنة ٦٣١هـ خاف الأكابر والعلماء في دمشق من الخروج في جنازته والصلاة عليه، خوفا من الملك الأشرف، حيث كان متغيرا عليه قبل وفاته، وكان قد منعه من الخروج من بيته والإجتماع بالناس مع أنه كان قد ناهز الثمانين من عمره، ولم يتجرأ أحد على الخروج في جنازته حتى خرج إمامنا العز بن عبد السلام وجلس تحت قبة النسر وصلى عليه، فلما رأى الناس ذلك بادروا إليه وصلوا عليه[١]، فلله دره من إمام مقدام في كل شيء، يعرف الفضل لأهله، ويحفظ حرمة العلم لشيخه حتى بعد وفاته.

ثانياً: محنة خروجه من دمشق ٦٣٩هـ:

واستمر الشيخ عز الدين بدمشق بعد موت الملك الأشرف والملك الكامل إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل المعروف بأبي الخيش، ولكنه لما ملك الملك الصالح نجم الدين أيوب الديار المصرية، وسار في أهلها السيرة المرضية، خاف منه الصالح إسماعيل خوفا منعه المنام والطعام والشراب، واصطلح مع الفرنج على أن ينجدوه على الملك الصالح نجم الدين أيوب، ويسلم إليهم صيدا والشقيف وغير ذلك من حصون المسلمين، ودخل الفرنج دمشق لشراء السلاح ليقاتلوا به عباد الله المؤمنين، فشق ذلك على الإمام عز الدين مشقة عظيمة، فأنكر على السلطان إنكارا شديدا، وترك الدعاء له في الخطبة، وساعده في كل ذلك الإمام الحبر أبو عمرو ابن الحاجب المالكي، كما أنه شق على المتدينين من المتعيشين من السلاح أن يبيعوه للفرنج، فاستفتوا الإمام عز الدين، فقال: يحرم عليكم مبايعتهم لأنكم تتحققون أنهم يشترونه ليقاتلوا به إخوانكم المسلمين، وجدد دعاءه على المنبر،

---

[١] انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٣٤٥\٢١، مقدمة تحقيق كتاب"أبكار الأفكار" :الآمدي،سيف الدين،**أبكار الأفكار في أصول الدين**،القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية، الطبعة الثالثة،٢٠٠٧،ص٢٧.

وكان يدعو به إذا فرغ من الخطبتين قبل نزوله من المنبر وهو:(اللهم أبرم لهذه الأمة أمرا رشدا تُعز فيه وليك وتُذل فيه عدوك ويعمل فيه بطاعتك وينهى فيه عن معصيتك)، والناس يبتهلون بالتأمين والدعاء للمسلمين، والنصر على أعداء الله الملحدين.

فكاتب أعوان الشيطان السلطان بذلك، وحرفوا القول وزخرفوه، فجاء كتابه باعتقال الإمام عز الدين، فبقي مدة معتقلا، ثم أُخْرِج بعد محاورات ومراجعات مع الصالح إسماعيل، فأقام مدة بدمشق، ولكن عزله عن التدريس والأعمال الأخرى، وكثرة التضييق عليه جعلاه غير متمكن من تبليغ علمه والقيام بحقه كما يريد، فخرج من دمشق بقصد نشر علمه إلى بيت المقدس، عسى أن يكون الحال فيها أفضل[١].

في طريقه إلى بيت المقدس:

وفي طريق رحلته، وافاه الملك الناصر داود صاحب الكرك في الفور، فقطع عليه الطريق وأخذه وسأله الإقامة عنده، فقال له: بلدك صغير على علمي[٢]، وجوابه هذا يؤكد أنه ما خرج من دمشق إلا بقصد نشر العلم وتبليغه، ويؤكد أيضا عظم همة هذا الإمام الكبير الذي لا يرتضي أن يكون داعيا إلى الله في بلد صغير، بل لا يقبل إلا أكبر البلدان وأوسعها وأكثرها تأثيرا.

ثالثاً: محنة أخرى واعتقال في بيت المقدس:

ثم انتقل رحمه الله إلى بيت المقدس وأقام به مدة، ثم جاء الصالح إسماعيل والملك المنصور- صاحب حمص-وملوك الفرنج بعساكرهم وجيوشهم إلى بيت المقدس يقصدون الديار المصرية، فسير الصالح إسماعيل بعض خواصه إلى الشيخ عز الدين بمنديله، وقال له: تدفع منديلي إلى الشيخ وتتلاطف به غاية التلطف، وتستنزله وتَعده بالعود إلى مناصبه على أحسن حال، فإن وافقك فتدخل به علي، وإن خالفك فاعتقله في خيمة إلى جانب خيمتي[٣]، وظاهر أن الصالح إسماعيل يريد أن يأمن تحريض سلطان العلماء وإنكاره، فلذا أراد أن يبقيه معتقلا بجانبه وتحت أنظاره إن لم يقبل الخضوع للسلطان ومسايسته في باطله، وفي هذا إشارة إلى المكانة العظيمة التي كان يحتلها سلطان العلماء في نفوس المسلمين، خاصتهم وعامتهم.

---

[١]انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٤٣، إيضاح الكلام ص١٩.
[٢]انظر:ابن السبكي، الطبقات الكبرى ٨/ ٢١٠.
[٣]انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**

ولما اجتمع رسولُ السلطان بالإمام عز الدين شَرع في مسايسته وملاينته ثم قال له: بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه وزيادة أن تَنكسر للسلطان وتقبل يده لا غير، فقال له الإمام: والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدي فضلا أن أقبل يده، يا قوم أنتم في وادٍ وأنا في وادٍ، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به[١]، فهذا موقف آخر من مواقف هذا الإمام العظيم، تتجسد فيه صورة العالم الراسخ الرباني، العالم بعلمه بحزم وتصميم، العالم الذي لا يعبأ بمنصب ولا وظيفة دنيوية، العالم الذي جرد النفس لله بالكلية، فباعها، بل وهبها لملك الملوك هدية.

وبعد أن ظهر لرسول السلطان موقف إمامنا العز العزيز، قال له: قد رسم لي السلطان أنه إن لم توافق على ما يطلب منك وإلا اعتقلتك، فقال الإمام عز الدين بكل عزة وكبرياء: افعلوا ما بدا لكم، أخذه واعتقله في خيمة إلى جانب خيمة السلطان[٢].

والفضل ما شهدت به الأعداء:

كان الإمام عز الدين يكثر من قراءة القرآن في خيمته والسلطان يسمعه، فقال السلطان يوما لملوك الفرنج: تسمعون هذا الشيخ الذي يقرأ القرآن، قالوا نعم، قال هذا أكبر قسوس المسلمين، وقد حبسته لإنكاره علي تسليمي لكم حصون المسلمين، وعزلته عن الخطابة بدمشق وعن مناصبه، ثم أخرجتُه من السجن، فجاء إلى القدس، وقد جددتُ حبسه واعتقاله لأجلكم، فقالت له ملوك الفرنج:لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقتها[٣].

رابعا: خروجه من الإعتقال ومجيؤه إلى مصر٦٣٩هـ:

ثم جاءت العساكر المصرية، ونصر الله تعالى الأمة المحمدية، وقتلوا عساكر الفرنج، ونجى الله سبحانه وتعالى الإمام عز الدين، فجاء إلى الديار المصرية، فأقبل عليه السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب رحمه الله وولاه خطابة مصر وقضاءها، وفوض إليه عمارة المساجد المهجورة بمصر والقاهرة[٤]، واتفق له في تلك الولايات عجائب وغرائب، سأذكرها مرتبة بإذن الله.

---

[١] ابن السبكي ، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٤٤، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٢٠.
[٢] انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٤٤، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٢٠.
[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٤٤، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٢٠.
[٤] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢٤٤، ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٢٠.

توليته الخطابة والقضاء ٦٣٩هـ، ١٩ ذي القعدة

ما أن وصل الإمام عز الدين إلى القاهرة حتى تلقّاه سلطانها الملك الصالح نجم الدين أيوب –ابن الملك الكامل- وأكرمه وولاه خطابة جامع عمرو ابن العاص بمصر والقضاء بها وبالوجه القبلي مدة، فقام بواجبه حق القيام حتى عزل نفسه بنفسه بعد إسقاطه لعدالة أكبر شخصية سياسية بعد الملك نجم الدين أيوب[1]، وسأذكر حاصل هذه الحادثة لما فيها من إظهار قوة الإمام عز الدين في الحق ومكانته على مستوى العالم الإسلامي بأجمعه.

موقفه مع أستاذ دار نجم الدين أيوب ٦٤٠هـ

اتفق في فترة توليه القضاء أن أستاذ داره؛ معين الدين بن شيخ الشيوخ -وهو الذي كان إليه أمر المملكة- عمد إلى مسجدٍ بمصر، فعمل على ظهره بناءً لطبلخانة[2]، وبقيتْ تضرب هنالك، فلما ثبت هذا عند الإمام عز الدين حكم بهدم ذلك البناء، وحكم بفسق معين الدين، وأسقط عدالته، وعزل نفسه من القضاء في ١٣ ذي القعدة سنة ٦٤٠هـ بعد أن قام بتنفيذ الحكم الذي أصدره بنفسه يعاونه في ذلك أولاده، ولم تسقط بذلك منزلةُ الشيخ عز الدين عند السلطان، ولكنه لم يعده إلى الولاية، وظن معين الدين وغيره أن هذا الحكم لا يتأثر به معين الدين في الخارج، فاتفق أن جهز السلطان الملك الصالح رسولا من عنده إلى الخليفة المستعصم ببغداد، فلما وصل الرسول إلى الديوان ووقف بين يدي الخليفة وأدى الرسالة، خرج إليه وسأله: هل سمعتَ هذه الرسالة من السلطان؟ فقال: لا، ولكن حملنيها عن السلطان معين الدين ابن شيخ الشيوخ أستاذ داره، فقال الخليفة: إن المذكور أسقطه ابن عبد السلام، فنحن لا نقبل روايته، فرجع الرسول إلى السلطان حتى شافهه بالرسالة ثم عاد إلى بغداد وأداها.[3]

موقفه الشجاع مع نجم الدين أيوب

روى الإمام تقي الدين السبكي عن شيخه علاء الدين الباجي أنه قال: طلع شيخنا عز الدين ابن عبد السلام مرة إلى السلطان في يوم عيدٍ إلى القلعة، فشاهد العساكر مصطفين بين يديه، ومجلس المملكة، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة، وقد خرج على قومه في زينته على عادة سلاطين الديار المصرية، وأخذت الأمراء تقبلُ الأرض بين يدي السلطان، فالتفت الإمام عز الدين إلى

---

[1] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٠.

[2] في "فوات الوفيات" أنها دار قمار ولهو، وفي تحقيق الطناحي لطبقات السبكي هكذا:"طبل خانات" انظر ص٢١٠ ، والمثبت من الفقير، انظر ص١١١.

[3] أنظر : ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٠-٢١١.

السلطان وناداه: يا أيوب! ما حجتُك عند الله إذا قال لك ألم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور؟؟ فقال: هل جرى هذا؟! فقال الإمام عز الدين: نعم؛ الحانة الفُلانية يباع فيها الخمور وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة، وكان يناديه كذلك بأعلى صوته والعساكر واقفون، فقال السلطان للإمام: يا سيدي هذا أنا ما عملته، هذا من زمان أبي، فقال له الإمام عز الدين: أنت من الذين يقولون (إنا وجدنا آباءنا على أمة) الزخرف: ٢٣، فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة في الحال.

قال الإمام علاء الدين الباجي: سألت الشيخ لما جاء من عند السلطان، وقد شاع هذا الخبر: يا سيدي كيف الحال؟ فقال يا بني رأيته في تلك العظمة، فأردت أن أهينَه لئلا تكبر نفسه فتؤذيه، فقلت يا سيدي أما خفتَه؟ فقال: والله يا بني استحضرتُ هيبة الله تعالى فصار السلطان قدامي كالقط[١].

وهكذا نرى أن الإمام العز قد أنكر على السلطان هذا الإنكار شديد اللهجة مع أنه قد توفر في الملك الصالح نجم الدين ما يجعل العلماء عادة لا يخاطبونه بهذه الطريقة، حيث إن الملك الصالح كان رجلا دينا عفيفا، يهتم بأمر الإسلام والمسلمين، يحوز عن بيضة الإسلام ويجاهد الكفار والصليبيين، ويعظم العلم والعلماء ويبني لهم المدارس العظيمة، هذا أولا، وثانيا: أنه كان ذا هيبة عظيمة، لا يستطيع أحد أن يتكلم بين يديه إلا جوابا، شديد السطو ثقيل الوطأة، حتى إن خواصه لم يكونوا يأمنون سطوته، ولا يقدرون على الإحتراز منه، فالسلطان لم يكن ظالما فاسقا ضعيف الشخصية، بل كان ملكا عدلا وعادلا وجبارا ذا هيبة وسطوة، ومع ذلك فإن الإمام العز رأى الإنكار عليه بهذه الطريقة دفعا لمفسدة الكبر والغطرسة التي قد تدخل لنفس السلطان من مثل هذا الموقف الحافل المهيب، فلله دره من إمام عامل، فقيه النفس، وليس سلطانا على العلماء فقط، بل على الحكام أيضا.

خامسا: الهجوم الصليبي البحري على دمياط ،وكرامة الإمام العز فيها:

وكانت الفرنج(الصليبيين) قبل ذلك وصلوا إلى المنصورة في المراكب، واستظهروا على المسلمين وكادوا أن يغلبوهم، وكان الإمام عز الدين مع عسكر المسلمين، وقَويت الريح على مراكب المسلمين، فلما رأى الشيخ حال المسلمين نادى بأعلى صوته مشيرا بيده إلى الريح: يا ريح خذيهم، وكررها عدة مرات، فعادت الريح على مراكب الفرنج فكسرتها، وكان الفتح والنصر للمسلمين،

---

[١] انظر:ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١١-٢١٢.

وغرق أكثر الفرنج، وصرخ من بين يدي المسلمين صارخ: الحمد لله الذي أرانا في أمة محمد رجلا سخر له الريح[١].

ثم مات الملك الصالح نجم الدين أيوب-رحمه الله- بالمنصورة، وهو مجاهد ناصر للدين، ثم وصل ابنه المعظم "توران شاه" من الشرق إلى الديار المصرية بالمنصورة، فملكها وانكسرت الفرنج في دولته، وعامل الشيخ بأحسن معاملة، ثم انتقل إلى الله سبحانه،وبهذا يكون قدانقضى ملك بني أيوب، حيث كان توران شاه آخر ملوك الدولة الأيوبية، ثم سارت الدولة إلى المماليك الأتراك، وكل منهم عامل الشيخ عز الدين بأحسن معاملة[٢].

سادسا: حادثة بيعه لأمراء الدولة من الأتراك:

وهم جماعة من المماليك الأتراك الذين بلغ من نفوذهم في عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب أن صاروا يسمون بالأمراء، وقد ذُكر أن الإمام عز الدين لم يثبت عنده أنهم أحرار، بل قال: إن حكم الرق مستصحب عليهم لبيت مال المسلمين، فبلغهم ذلك، فعظُم الخطب عندهم فيه، وأضرم الأمر، والإمام عز الدين مصمم؛ لا يصحح لهم بيعا ولا شراء ولا نكاحا، وتعطّلت مصالحهم بذلك، وكان من جملتهم نائب السلطنة الذي استشاط غضبا من حكم الإمام العز، فاجتمع الأمراء وقرروا أن يرسلوا إلى الإمام العز يسألوه وضع حدٍ لهذه المشكلة، فقال: نعقد لكم مجلسا وينادى عليكم لبيت مال المسلمين، ويحصل عتقُكم بطريق شرعي، فرفع الأمراء الأمر إلى السلطان يشكونه حكم الإمام العز، فبعث إليه يسأله الرجوع عن الحكم، ولكن الإمام العز لم يرجع، فجرتْ من السلطان كلمة فيها غلاظة؛ حاصلها الإنكار على الشيخ عز الدين في دخوله في هذا الأمر وأنه لا يتعلق به، فغضب الإمام العز وحمل حوائجه على حمارٍ وأركب عائلته على حمارٍ آخر، ومشى خلفهم خارجا من القاهرة قاصدا نحو الشام، فلم يصل إلى نحو نصف بريد[٣] إلا وقد لحقه غالب المسلمين؛ لم تكد امرأة ولا صبي ولا رجل يتخلف، لا سيما العلماء والصلحاء والتجار وأنحاؤُهم، فبلغ السلطان الخبر، وقيل له: متى راح ابن عبد السلام عن بلدك ذهب ملكُك، فركب السلطان بنفسه ولحقه واسترضاه وطيب قلبه، فرجع بعد أن اتفق معه على أنه ينادى على الأمراء، فأرسل إليه نائب السلطنة بالملاطفة فلم يفد فيه، فانزعج النائب وقال: كيف ينادي علينا هذا الشيخ ويبيعنا ونحن ملوك

---

[١] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٦.
[٢] انظر: ابن عبد العزيز،**إيضاح الكلام** ص٢١.
[٣] البريد يساوي ٢٢,١٧٦ كم.

الأرض، والله لأضربنه بسيفي هذا، فركب بنفسه في جماعته وجاء إلى بيت الإمام عز الدين، والسيف مسلول في يده، فطرق الباب فخرج ولد الشيخ، فرأى من نائب السلطنة ما رأى، فعاد إلى أبيه وشرح له الحال، فما اكترث الإمام العز لذاك ولا تغير، وقال: يا ولدي أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله، ثم خرج الإمام العز، وكأن قضاء الله قد نزل على نائب السلطنة، فحين وقع بصره على النائب يبست يد النائب وسقط السيف منها، وأرعدت مفاصلُه، فبكى وسأل الشيخ عز الدين أن يدعو له، وقال: يا سيدي خبر أيش تعمل؟ قال الإمام العز: أنادي عليكم وأبيعكم، قال نائب السلطنة: ففيم تصرف ثمننا؟ قال في مصالح المسلمين، قال: من يقبضه؟ قال الإمام العز: أنا، فتم له ما أراد، ونادى على الأمراء واحدا واحدا وغالى في ثمنهم وقبضه وصرفه في وجوه الخير، قال الإمام تاج الدين السبكي تعقيبا على هذه الحادثة: وهذا ما لم يسمع بمثله عن أحدٍ رحمه الله تعالى ورضي عنه[1].

سابعا: ذكر واقعة التتار وما كان من سلطان العلماء فيها:

وحاصلها أن التتار لما دهمت البلاد عقيب واقعة بغداد، وجبن أهل مصر عنهم وضاقت بالسلطان وعساكره الأرض، استشاروا الإمام عز الدين رحمه الله فقال: اخرجوا لجهادهم وأنا أضمن لكم على الله النصر، فقال السلطان له: إن المال في خزانتي قليلٌ، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار، فقال له الشيخ عز الدين إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلي الحرام، وضربته سكة ونقدا وفرقته في الجيش، ولم يقم بكفايتهم، ذلك الوقت اطلب القرض، وأما قبل ذلك فلا، فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدي الإمام عز الدين، وكان الإمام العز له عظمة عندهم وهيبة بحيث لا يستطيعون مخالفته، فامتثلوا أمره فانتصروا نصرا مؤزرا بعد أن شاع أن جيش التتار لا يقهر، وقتل كل من حضر من جيش التتار عن بكرة أبيهم[2].

---

[1] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٦-٢١٧.
[2] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٥.

بعد واقعة التتار

ومما يدل على منزلة الإمام الرفيعة عند ملوك وأمراء عصره أن الملك الظاهر بيبرس لم يبايع من الخليفة المستنصر والخليفة الحاكم إلا بعد أن تقدمه الإمام عز الدين للمبايعة، ثم بعده السلطان ثم القضاة، ولما مرت جنازة الإمام عز الدين تحت القلعة، وشاهد الملك الظاهر كثرة الخلق الذين فيها قال لبعض خواصه: اليوم استقر أمري في الملك، لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليه لانتزع الملك مني[١]، رحمك الله رحمة واسعة أيها الإمام الحبر، حيث لم تلتفت طول عمرك إلا إلى رضا الله، فرضي الله عنك وأرضى الناس، فصرت مطاعا عند الخاص والعام، وعظم المقام وظهور المرام لا يحتاج مني إلى مزيد بسط كلام.

---

[١] انظر: ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٢١٥.

الملحق الثالث: شيوخه وتلاميذه

أولا: شيوخه:

١-بركات الخشوعي[١]

هو أبو طاهر بركات بن إبراهيم بن طاهر الخشوعي مسند الشام في وقته، شارك الحافظ ابن عساكر في كثير من شيوخه الدمشقيين سماعا والغرباء إجازةً، وعمر حتى ألحق الصغار بالكبار، توفي سنة ٥٩٧هـ.

٢-حنبل بن عبد الله الرصافي[٢]:

هو أبو علي حنبل بن عبد الله بن الفرج بن سعادة الرصافي الحنبلي، راوي مسند الإمام أحمد بن حنبل عن ابن الحصين عن ابن المذهب هن أبي مالك عن عبد الله عن أبيه إمام أهل السنة أحمد بن حنبل.

ولد سنة ٥١٠هـ ـ، وتوفي-رحمه الله- في بغداد سنة ٦٠٤هـ عن تسعين عام .

٣- فخر الدين بن عساكر[٣]

هو عبدالرحمن بن محمدبن الحسن بن هبة الله بن عبدالله بن الحسين،الإمام،المفتي،فخر الدين،أبو منصور،الدمشقي،ابن عساكر،شيخ الشافعيةفي الشام،ولد في رجب سنة٥٥٠هـ،وسمع من عميهالصائن هبة الله بن عساكر والحافظ الكبير أبي القاسم بن عساكر وجماعة، تفقه على الشيخ قطب الدين النيسابوري،ولي تدريس الصلاحية في القدس،ثم في دمشق في المدرسة التقوية،فكان يقيم في دمشق أشهرا وفي القدس أشهراً، قال أبوشامة: وكان يتورع من المرورفي رواق الحنابلة لئلا يأثموا بالوقيعة فيه، وذلك لأن بني عساكرمن أعيان الشافعية الأشعرية، توفي رحمه الله سنة ٦٢٠هـ ـ.

---

[١] الذيل على الروضتين(خ) ص٢٨ ،نقلا عن علي الفقير ،مقدمة تحقيق "**الإمام في بيان أدلة الأحكام**"ص٣٥.

[٢] الذيل على الروضتين ص٦٢. الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص٢٣١-٢٣٢.

[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى،** ١٧٧-١٨٥.

٤- جمال الدين الحرستاني[١]:

هو عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن علي بن عبد الواحد، قاضي القضاة، جمال الدين، أبوالقاسم بن الحرستاني الأنصاري الخزرجي العبادي السعدي الدمشقي،أحد الأجلة من الفقهاء البارعين في المذهب الشافعي، الزاهدين الورعين وكان منقضاة العدل رحمه الله،ولد في أحد الربيعين سنة ٥٢٠هـ.

سمع الحديث وتفرد بالرواية عن أكثر شيوخه، قال السبكي: عمر دهرا طويلا وكان أسند شيخٍ في هذه الديار،ويقال: إن شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام قال: لم أر أفقه منه،قال أبو شامة: وسألته أيهما أفقه: الشيخ فخر الدين بن عساكر أو ابن الحرستاني؟ فرجح ابن الحرستاني، وقال: إنه كان يحفظ وسيط الغزالي.

قال السبكي: كان صارما عادلا زاهدا على طريقة السلف في لباسه وعفته، ضرب أروع الأمثلة في عدالة القضاء، اتفقوا أنه لم تفُته صلاة بجامع دمشق في جماعة إلا إن كان مريضا،توفي سنة ٦١٤هـ، وكان له من العمر خمس وتسعون سنة، وكانت له جنازة عظيمة.

٥-عبد اللطيف ابن شيخ الشيوخ[٢]:

هو عبد اللطيف بن إسماعيل بن شيخ الشيوخ أبي سعد، وكنيته أبو الحسن، ولقبه ضياء الدين، سمع الحديث من والده، ومن قاضي المارستان، وابن السمرقندي وغيرهم، قدم الشام فتوفي فيها سنة ٥٩٦هـ.

٦-سيف الدين الآمدي[٣]

هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإمام أبو الحسن سيف الدين الآمدي،الأصولي، المتكلم، أحد أذكياء العالم، ولد سنة ٥٥١هـ بمدينة آمد.

وتلاميذه كانوا بحق أئمة عصرهم في كثير من الفنون، فمنهم سوى العز بن عبد السلام: ابن الحاجب المالكي، وسبط ابن الجوزي، وابن جماعة، وأبو شامة المقدسي، وابن خلكان، وابن أبي

---

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى،** ١٩٦-١٩٩.

[٢] الذيل على الروضتين(خ) ص٢٨ ،نقلا عن علي الفقير ص١٧، النجوم الزاهرة ١٥٩\٦،مقدمة تحقيق"**الإمام في بيان أدلة الاحكام**" ٣٥.

[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٣٠٦- ٣٠٧.

أصيبعة، وغيرهم كثير، قال فيه ابن خلكان: ما عسى أن يقال في أعجوبة الدهر، وإمام العصر، وقد ملأت تصانيفه الأسماع، ووقع على تقدمه وفضله الإجماع، من أكبر جهابذة الإسلام، ومن يرجع إلى أقواله في الحل والإبرام، والحلال والحرام.

ويحكى أن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام قال:"ما سمعت أحدا يلقي الدرس أحسن منه؛ كأنه يخطب، وإذا غير لفظا من الوسيط كان لفظه أمس بالمعنى من لفظ صاحبه"، وأنه قال فيه أيضا:"ما علمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدي"، وأنه قال:"لو ورد على الإسلام متزندقٌ أو مشكك، ما تعين لمناظرته غير الآمدي؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه".

من أهم مصنفاته كتاب"أبكار الأفكار في أصول الدين" في خمس مجلدات كبار، و كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، الذي يقول فيه الإمام ابن الحاجب: ما صنع في أصول الفقه مثله، وتصانيفه فوق العشرين تصنيفا، كلها منقحة حسنة[١]، توفي رحمه الله سنة ٦٣١هـ في دمشق.

٧-عمر بن طبرزد[٢]:

هو أبو حفص عمر بن يحيى المعروف بابن طبرزد الدارقزي، ولد سنة ٥١٦هـ ـ سمع الحديث من أبي غالب بن البناء، وأبي الحسن بن الزاغوني، وابي القاسم بن الحصين، وقاضي المارستان، وابن السمرقندي وغيرهم، توفي رحمه الله سنة ٦٠٧هـ.

٨-شهاب الدين السهروردي[٣]:

هو أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عموية بن سعيد ابن الحسن بن القاسم بن نصر بن القاسم بن محمد بن عبدالله بن عبد الرحمن بن القاسم ابن القاسم ابن محمد بن محمد بن أبي بكر الصديق- رضي الله عنه-.

ولد في رجب سنة ٥٣٩هـ بسهرورد، وهو غير السهروردي الحكيم المقتول، سمع الحديث من عمه، وأبي زرعة الدمشقي، وأبي المظفر هبة الله بن الشبلي، وروى عنه ابن نقطة، والحافظ البرزالي، والشيخ العز الفاروقي وغيرهم، صحب الإمام العلامة أبا القاسم بن فضلان إلى أن برع في الفقه، ثم أقبل على طريق أهل الله؛ فأخذ التصوف عن عمه الشيخ أبا النجيب عبد القاهر،

---

[١] انظر في بيان جميع مصنفاته في مقدمة تحقيق كتاب "أبكار الافكار" للدكتور أحمد محمد المهدي ص٣٠-٣٤.
[٢] الذيل على الروضتين(خ) ص٢٨ ،نقلا عن علي الفقير. الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ٢٤٤.
[٣] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٨/ ٣٤٠-٣٣٨، الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص٢٤٤-٢٤٦.

وصحب قطب الأولياء الشيخ عبد القادر الجيلاني-رضي الله عنه-، صنفَ الكتاب المشهور المسمى: "عوارف المعارف"، وذُكر أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام قد لبس خرقة التصوف منه وأخذ عنه، توفي-رحمه الله- سنة ٦٣٢هـ ببغداد، ولم يخَلَفْ كَفَنَاً.

٩-القاسم بن علي بن عساكر[1]

هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله الحافظ أبو محمد، وهو ابن الحافظ أبي القاسم بن عساكر الذي ألف الكتاب المشهور: "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري".

ولدسنة٥٢٧هـ، وسمع بدمشق من أبي الحسن السلمي،ونصر الله المصيصي،والقاضي أبي المعالي محمدبن يحيى القرشي،وعمه الصائن،وأجازه أكثر شيوخ والده،وكتب الكثيرحتى إنه كتب تاريخ والده مرتين،وكان حافظا.

له كتاب"فضل المدينة"، وكتاب "فضل المسجدالأقصى"، وأملى كثيرا وحدث، وسمع منه خلق وكان ناصر السنة مجِداً في إماتة البدعة، ودخل مصر وانتفع به أهلها، توفي رحمه الله سنة ٦٠٠هـ ـ ـ.

[1]ابن السبكي، **الطبقات الكبرى** ٣٥٢-٣٥٣.

ثانيا: تلاميذه

نظرا لكون الإمام العز من كبار علماء عصره، فقد توافد عليه أفاضل الطلبة من جميع البلدان، وكان عدد العلماء الذين تخرجوا على يديه بالعشرات، وقد أحصى الدكتور علي الفقير أربعا وثلاثين عالما قد تتلمذ على الإمام العز، أكثرهم من خواص تلاميذه، وهذا عدد كبير جدا من النادر أن يتوفر لأكابر العلماء عوضا عمن دونهم، ومما ينبغي ذكره أيضا هو أن هؤلاء العلماء الذين تخرجوا على يديه هم من أكابر العلماء في عصرهم، فمنهم ستة قد بلغوا مرتبة الإجتهاد في الفقه على الأقل، ومنهم كبار الحفاظ الذين كانوا أئمة أهل الحديث في عصرهم، ومنهم كبار المتكلمين الذين كانوا أئمة الأشاعرة ورؤوسهم، ومنهم ستة على الأقل قد تقلدوا منصب قاضي القضاة في زمانهم[١]، وغير ذلك، وسأورد -بإذن الله- جميع الأسماء التي ذكرها الدكتور علي الفقير، ولكني لن أترجم ترجمة موجزة إلا لأشهر هؤلاء العلماء، وذلك خوف الإطالة، فتلاميذه هم[٢]:

١. إبراهيم بن عز الدين بن عبد السلام
٢. أحمد بن أحمد بن نعمة بن أحمد الخطيب أبو العباس النابلسي المقدسي خطيب دمشق.
٣. أحمد بن ادريس القرافي.
٤. أحمد بن عبد الرحمن بن محمد الكندي_ جلال الدين الدشناوي.
٥. احمد بن فرح بن أحمد الأشبيلي المحدث _ أبو العباس اللخمي.
٦. أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد المعروف بابن القماز الأندلسي.
٧. أحمد بن محمد بن منصور الجذامي _ ناصر الدين بن المنير الاسكندراني.
٨. أحمد بن محسن بن ملي.
٩. أبو أحمد بن أبي بكر بن مسافر _ الشهير بابن زيتون.
١٠. عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري _ تاج الدين الفركاح.
١١. عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم _ أبو شامة الدمشقي.
١٢. عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي _ تقي الدين بن بنت الأعز.
١٣. عبد العزيز بن أحمد بن عثمان الهكاري.
١٤. عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي.

---

[١] سأنبه على ذلك عند ترجمة كل واحد منهم بإذن الله تعالى.
[٢] انظر: علي الفقير، **العز بن عبد السلام**، ص٢٧٢.

١٥. عبد الله بن محمد بن علي الفهري علي _ شرف الدين التلمساني.

١٦. عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن بن شرف _ الحافظ شرف الدين الدمياطي.

١٧. عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي _ تاج الدين ابن بنت الأعز.

١٨. عثمان بن بنت أبي سعد.

١٩. عثمان بن عبد الكريم الصنهاجي التزمتني.

٢٠. علي بن محمد بن عبد الرحمن أبو الحسن الباجي.

٢١. علي بن محمد بن منصور بن أبي القاسم زين الدين ابن المنير.

٢٢. عمر بن أحمد بن طراد الخزرجي السويداوي سراج الدين خطيب المدينة المنورة.

٢٣. عمر بن عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي ابن بنت الأعز.

٢٤. عمر بن مكي بن عبد الصمد بن المرحل.

٢٥. المبارك بن يحيى بن أبي الحسن بن أبي القاسم _ نصير الدين ابن الطباخ.

٢٦. محمد بن سليمان بن سومر الزواوي.

٢٧. محمد بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري _ شيخ الإسلام ابن دقيق العيد.

٢٨. محمد بن موسى أبو عبد الله ابن النعمان.

٢٩. محمد بن يوسف بن موسى بن يوسف بن مسدي المهلبي المالكي.

٣٠. منصور بن أحمد بن عبد الحق المشذالي المالكي.

٣١. موهوب بن عمر بن موهوب بن إبراهيم الجزري.

٣٢. هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم بن هبة الله شرف الدين بن البارزي.

٣٣. هبة الله بن عبد الله القفطي.

٣٤. يحيى بن عبد العظيم الحزار.

١- أحمد بن إدريس القرافي[1]:

هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهفشيمي البهنسي المصري، الإمام العلامة وحيد دهره، وفريد عصره، أحد الأعلام المشهورين، يقول عنه ابن فرحون: انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، وجد في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتفسير، وتخرج به جمع من الفضلاء، أخذ كثيراً من علومه عن الشيخ الإمام العلامة سلطان العلماء: عز الدين بن عبد السلام الشافعي.

ألف كتباً مفيدة انعقد على كمالها لسان الإجماع، وتشنفت بسماعها الأسماع، منها: كتاب "الذخيرة" في الفقه؛ من أجل كتب المالكية، وكتاب "الفروق في القواعد الفقهية" الذي لم يسبق إلى مثله، ولا أتى أحد بعده بشبهه، وكتاب شرح محصول الإمام فخر الدين الرازي، وكتاب شرح الأربعين لفخر الدين الرازي في أصول الدين.

وذكر عن قاضي القضاة تقي الدين بن شكر، أنه قال: أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن منير بالإسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة المعزية، قلت-عبد السلام-: وجميعهم تلاميذ لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، وهذا يدلك على أن أكابر العلماء في مصر والشام قد كانوا من تلاميذ العز بن عبد السلام.

٢- جلال الدين الدشناوي[2]:

هو أحمد بن عبد الرحمن بن محمد الكندي الشيخ جلال الدين الدشناوي.

قال عنه التاج السبكي:كان إماما عالما فقيها أصوليا زاهدا ورعا، ولد ٦١٥هـ بدشنا من صعيد،تفقه وسمع من الإمام عز الدين بن عبد السلام، وقرأ الأصول على الشيخ شمس الدين الأصفهاني شارح المحصول حين كان حاكما بقوص،انتهت إليه رئاسة المذهب بمدينة قوص، وتفقه عليه خلائق،وحكي أن النصير بن الطباخ المشهور بـ "الفقيه" قال للشيخ عز الدين بن عبد السلام: ما أظن في الصعيد مثل هذين الشابين؛ يعني الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، والشيخ جلال الدين

---

[1] ابن فرحون المالكي ، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد ،**الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** ، دار التراث، ص ٢٣٦.

[2] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى**،٨ /٢٠.

الدشناوي، فقال له ابن عبد السلام: ولا في المدينتين. وكان يقال إنه من الأبدال لشدة ورعه وتقواه، توفي-رحمه الله- سنة ٦٧٧هـ بقوص.

٣-قاضي القضاة ابن القماز الأندلسي[١]:

هو أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد الخزرجي، الأزدي، المعروف: بابن القماز الأندلسي، قاضي القضاة بتونس، موصوف بالعلم والفضائل والرئاسة، ولد سنة ٦٠٩هـ، أجاز له نحو المائة من مشاهير العلماء في العالم الإسلامي منهم: العز بن عبد السلام، وعبد الوهاب بن عساكر الدمشقي، وعبد العظيم المنذري، وابن دقيق العيد وغيرهم، توفي -رحمه الله- سنة ٦٩٣هـ.

٤- ناصر الدين بن المنَير الاسكندراني[٢]:

أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار بن أبي بكر بن علي، أبو العباس، المنعوت بناصر الدين، المعروف بابن المنير الجروي الجذامي الاسكندري، صاحب الحاشية الشهيرة على تفسير الكشاف للزمخشري "الانتصاف من الكشاف"، وكتب له عليها الشيخ عز الدين بن عبد السلام بالثناء عليها ، ولد سنة ٦١٠هـ.

كان إماماً بارعاً، متبحراً في العلوم مدققاً فيها؛ برع في الفقه، ورسخ فيه، وفي الأصلين، والعربية، وفنون شتى، وله اليد الطولى في علم النظر، وعلم البلاغة والإنشاء، وعلم التفسير والقراءات، تفقه بجماعةٍ من العلماء، اختص منهم بالإمام العلامة جمال الدين أبي عمرو بن الحاجب، ولأبي عمرو بن الحاجب فيه:

لقد سئمت حياتي اليوم لولا	مباحث ساكن الإسكندرية
كأحمد سبط أحمد حين يأتي	بكل غريبة كالعبـقـريـة

وقوله: سبط أحمد: أشار به إلى جده لأمه، وهو كمال الدين، الإمام أحمد بن فارس اللغوي، وذُكر أن الشيخ الإمام عز الدين بن عبد السلام قال: الديار المصرية تفتخر برجلَين في طرفيها: ابن دقيق العيد بقوص، وابن المنير بالإسكندرية، وذكر ابن المنير في ديباجة تفسيره: أنه لم يجتمع بأبي عمرو بن الحاجب حتى حفظ مختصره في الفقه ومختصره في الأصول، وأجازه ابن الحاجب بالإفتاء، توفي-رحمه الله- في أول ربيع الأول سنة ٦٨٣هـ.

[١] ابن فرحون، **الديباج المذهب** ص ٢٤٩-٢٥١.
[٢] ابن فرحون، **الديباج المذهب** ص٢٤٣-٢٤٥.

٥- ابن ملي[١]:

هو أحمد بن محسن بن ملي، الشيخ نجم الدين، المعروف: بابن ملي،المتكلم النظار، قال عنه التاج السبكي: المشهور بحسن المناظرة، والقادر على إبداء الحجة وإلجام الخصوم بذهن متوقد كأنه شعلة نار، وعلى الوثوب على النظراء في مجالس النظر كأنه صاحب ثار، قرأ بدمشق النحو على ابن الحاجب، وتفقه على شيخ الإسلام ابن عبد السلام، وأحكم الأصول والكلام والفلسفة، وحدث وأفتى وناظر، دخل مصر غير مرة وناظر، وشهد له أهلها بالفضل،وكان يقول في الدرس: عينوا آية لنتكلم عليها، فإذا عينوها تكلم بعبارة فصيحة وعلم غزير كأنما يقرأ من كتاب، وكان قوي الحافظة تقرأ عليه الأوراق مرة واحدة فيعيدها بأكثر لفظها، توفي في جمادى الآخرة سنة ٦٩٩هـ.

٦- ابن زيتون:[٢]

هو أبو أحمد بن أبي بكر بن مسافر بن أبي بكر اليمني المالكي، الشهير بابن زيتون، كان قاضي الجماعة بتونس، ولد سنة ٦٢١هـ، تفقه بمدينة تونس على أبي عبد الله السوسي، وابن القاسم بن المرأس وغيرهما، ورحل إلى المشرق سنة ٦٤٨هـ، وأخذ فيها عن شمس الدين الخسرو شاهي الأصلين، وأخذ أيضا عن سراج الدين الأرموي، وعز الدين بن عبد السلام،وسمع الحديث من الحافظ المنذري وجماعة، ثم رجع إلى تونس، فولي منص بقاضي القضاة، وعظم قدره وانتفع به الناس، توفي سنة٦٩١هـ .

٧-تاج الدين ابن الفركاح[٣]:

هو عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري، الشيخ تاج الدين، المعروفبابن الفركاح، فقيه أهل الشام،قال التاج السبكي كان إماما مدققا نظارا، أفتى وهو ابن ثلاثين، وقال عنه ابن شاكر: بلغ رتبة الإجتهاد،صنف كتاب الإقليد لذوي التّقليد. وله الشرح المشهور على ورقات إمام الحرمين في أصول الفقه، تفقه على الإمام عز الدين بن عبد السلام، وروى صحيح البخاري عن ابن الزبيدي، وسمع من ابن اللتي وابن الصلاح، حدث عنه جماعة، وخرج له الحافظ أبو محمد البرزالي مشْيخَة، توفي في جمادى الآخرة سنة ٦٩٠هـ وهو على تدريس المدرسة البادرائية.

---

[١]ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ،٨/ ٣١

[٢]ابن فرحون،**الديباج المذهب، ص٩٩.**

[٣]ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨ /١٦٣

٨- الحافظ أبو شامة المقدسي:[١]

هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان، الشيخ الإمام المفنن شهاب الدين المقدسي الدمشقي، أبو شامة،وأبو شامة لقب عليه، كان أحد الأئمة، تَلا على السخاوي، وعني بالحديث، وبرع في فنون العلم، وقيل: بلغ رتبة الاجتهاد، وصنف كتاب "الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية".

ولد أبو شامة سنة ٥٩٩هـ، وأخذ عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام، وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية، ومشيخة الإقراء بالتربة الأشرفية، توفي رحمه الله في سنة ٦٦٥هـ.

٩- تقي الدين ابن بنت الأعز[٢]:

هو عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي، قاضي القضاة، تقي الدين، وهو ابن قاضي القضاة تاج الدين ابن بنت الأعز،وكان فقيها، نحويا، أديبا، دينا، من أحسن القضاة سيرة، جمع بين القضاء والوزارة،توفي بالقاهرة سنة ٦٩٥هـ، مدح سيدنا رسول الله بقصيدة دالية منها:

ما في قوى الأذهان حصر صفاتك العلْيا وماأك من كريم المحتد
وتفاوت المداح فيك بقدر ما بصروا به من نورك المتوقد

١٠- عبد العزيز الهكاري[٣]:

هو عبد العزيز بن أحمد بن عثمان الشيخ عماد الدين أبو العز الهكاري، قاضي المحلة، ويعرف بابن خطيب الأشمونين، سمع من عبد الصمد بن عساكر وغيره، وتفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام وألف مصنفا في سيرته، وله الكلام المشهور على حديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، حيث استنبط منه ألف حكم، له تصانيف كثيرة حسنة وأدب وشعر، توفي بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ.

١١-شرف الدين التلمساني[١]:

---

[١]ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨ /١٦٥
[٢]ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨ /١٧٢
[٣]ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ١٠ /٨٢

هو عبد الله بن محمد بن علي الفهري، الشيخ شرف الدين، أبو محمد، شارح المعالم في أصول الدين، والمعالم في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي، أحد أئمة علم الكلام وله فيه أقوال معتبرة، قال عنه التاج السبكي: كان أصوليا متكلما دينا خيرا من علماء الديار المصرية ومحققيه، وذكره ابن الرفعة كتبه مثنيا على فضله، توفي بالقاهرة سنة ٦٤٤هـ.

١٢-الحافظ شرف الدين الدمياطي[2]

هو عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن بن شرف ابن الخضر بن موسى التُوني، الحافظ شرف الدين الدمياطي، ولد سنة ٦١٣، قال عنه التاج السبكي: كان حافظ زمانه، وإمام أهل الحديث المجمع على جلالته، الجامع بين الدراية والرواية بالسند العالي،وله المعرفة بالفقه.

اجتمع بالإمام الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري، ولازمه سنين وتخرج به، وبرز في حياته،وسمع من الجم الغفير والعدد الكثير في كثير من البلدان، وروى عنه الأئمة؛ فمن تلاميذه: الحافظ المزي؛ قال: ما رأيت أحفظ منه، والحافظ الذهبي، والحافظ ابن سيد الناس، والحافظ تقي الدين السبكي رحمهم الله، وكان الإمام التقي السبكي أكثرهم ملازمة له وأخصهم بصحبته، توفي رحمه الله سنة ٧٠٥هـ.

١٣- تاج الدين ابن بنت الأعز[3]:

هو عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلامي، قاضي القضاة، تاج الدين ابن بنت الأعز،ولد سنة ٦٠٤هـ، وكان رئيسا، عفيفا، نزها، جميل الطريقة، حسن السيرة، مقدما عند الملوك، ذا رأي سديد، وذهن ثاقب، وعلم جم، ولي قضاء القضاة بالديار المصرية، واجتمع له من المناصب مالا يجتمع لغيره، وكان الشيخ علاء الدين الباجي يصفُه بصحة الذهن،وعن شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد أنه قال: لو تفرغ ابن بنت الأعز للعلم؛ فاق ابن عبد السلام،وكان الأمراء الكبار يشهدون عنده فلا يقبل شهادتهم، وله ولدان من أكابر العلماء، هما: تقي الدين ابن بنت الأعز، وصدر الدين ابن بنت الأعز، قال الإمام أبو حيان فيه وفي أولاده: لا يعلَم أهل بيت بالديار المصرية أنجب من هذا البيت؛ كانوا أهل علم، ورياسة، وسؤدد، وجلالة، توفي رحمه الله سنة ٦٦٥هـ بالقاهرة.

---

[1] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨ /١٦٠
[2] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ١٠ /١٠٢
[3] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٨ /٣١٨

١٤- السديد التزمنتي[١]:

هو عثمان بن عبد الكريم بن أحمد بن خليفة الصنهاجي، أبو عمرو بن أبي محمد، الشيخ العلامة سديد الدين التزمنتي، ولد بتزمنت سنة ٦٠٥هـ، وكانت له اليد الطولى في معرفة المذهب وفصل الخصومات،قال القاضي أحمد بن عيسى بن رضوان بن العسقلاني: شهدته يوما -يعني السديد التزمنتي- وقد أشار إليه الإمام عز الدين بن عبد السلام بإعادة درسه بعد فراغه، فشرع في إعادته، وأخذ في إيراده، فأجاد في عبارته، بحيث كان الأفاضل ممن حضر يعجبون ويطربون، وعنه أخذ الفقه: فقيه الزمان أبو العباس ابن الرفعة، توفي بالقاهرة سنة ٦٧٤هـ.

١٥- الشيخ الإمام علاء الدين الباجي[٢]

هو علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب، علاء الدين الباجي، قال عنه التاج السبكي:إمام الأصوليين في زمانه، وفارس ميدانه، وله الباع الواسع في المناظرة، والذيل الشاسع في المشاجرة، وكان أسدا لا يغالب، وبحرا تتدفق أمواجه بالعجائب، ومحققا يلوح به الحق ويستبين، ومدققا يظهر من خفايا الأمور كل كمين، وكان من الأوابين المتقين، ذوي التقوى والورع والدين المتين، وعنه أخذ الشيخ الإمام تقي الدين السبكي الأصلين، وبه تخرج في المناظرة، وقد رثاه بقصيدة عند موته.

قال التاج السبكي: وكان شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد كثير التعظيم للشيخ الباجي، سمعت الشيخ الإمام رحمه الله يقول: كان ابن دقيق العيد لا يخاطب أحدا السلطان أو غيره إلا بقوله: يا إنسان، غير اثنين؛ الباجي وابن الرفعة، يقول للباجي: يا إمام، ولابن الرفعة يا فقيه.

قال التاج السبكي: كان الباجي أعلم أهل الأرض بمذهب الأشعري في علم الكلام، وكان هو بالقاهرة والهندي بالشام القائمين بنصرة مذهب الأشعري، والباجي أذكى قريحة وأقدر على المناظرة، وكان فقيها متقنا؛ سمعت بعض أصحابه يقول: كان الباجي لا يفتي بمسألة حتى يقوم عنده الدليل عليها، فإن لم ينهض عنده، قال: مذهب الشافعي كذا، أو الأصح عند الأصحاب كذا، ولا يجزم، وبناءً على ما أورده التاج السبكي فإن الإمام الباجي قد وصل إلى مرتبة الإجتهاد. تفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، وكانت بينه وبين الشيخ الإمام محيي الدين النووي صداقة

---

[١] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٣٣٦/٨

[٢] ابن السبكي: **الطبقات الكبرى** ٣٣٩/٨

وصحبة أكيدة، ومرافقة في الإشتغال في طلب العلم،وكان إليه مرجع المشكلات ومجالس المناظرات، ولما رآه ابن تيمية عظمه ولم يجرِ بين يديه بلفظة، فأخذ الشيخ علاء الدين يقول لابن تيمية: تكلم نبحث معك، وابن تيمية يقول: مثلي لا يتكلم بين يديك؛ أنا وظيفتي الاستفادة منك، توفي سنة ٧١٤هـ ـ.

١٦- صدر الدين ابن بنت الأعز[١]:

عمر بن عبد الوهاب بن خلف قاضي القضاة ، ولد سنة خمس وعشرين وستمائة، وسمع من الحافظ عبد العظيم المنذري والرشيد العطار،وكان فقيها عارفا بالمذهب، نحويا، دينا، صالحا، ورعا، قائما في نصرة الحق، وولي قضاء القضاة بالديار المصرية، فمشى على طريقة والده قاضي القضاة تاج الدين في التحريوالصلابة، بل أربى عليها، قال التاج السبكي: قال شيخنا أبو حيان: ما سمعت بأحد من القضاة في عصره كان أكبر هيبة منه؛ لا يمزح ولا يضحك ولا ينبسط، وكان معظما عند والده قاضي القضاة تاج الدين يعتقد فيه الديانة ويتبرك به،توفي-رحمه الله- في يوم عاشوراء سنة٦٨٠هـ ـ.

١٧- ابن دقيق العيد[٢]

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري، أبو الفتح تقي الدين، ولد الشيخ الإمام القدوة مجد الدين بن دقيق العيد.

قال عنه التاج السبكي في ترجمته له: الشيخ الإمام، شيخ الإسلام، الحافظ الزاهد الورع الناسك المجتهد المطلق، ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة، الجامع بين العلم والدين، والسالك سبيل السادة الأقدمين، أكمل المتأخرين، ولد سنة ٦٢٥هـ ـ، تفقه بقوص على والده، وكان والده مالكي المذهب، ثم تفقه على شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام فحقق المذهبين،وهو الذي أطلق على الإمام العز لقب "سلطان العلماء"، قال الحافظ ابن سيد الناس: لم أر مثله فيمن رأيت، ولا حملْتُ عن أجل منه

---

[١] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**، ٨ / ٣١٠
[٢] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**،٢/٨

فيما رأيت ورويت، وكان للعلوم جامعا وفي فنونها بارعا، مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه، منفردا بهذا الفن النفيس في زمانه، لا يشق له غبار ولا يجري معه سواه في مضمار.

قال التاج السبكي: ولم ندرك أحدا من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المجدد المبعوث على رأس السبعمائة، وأنه أستاذ زمانه علما ودينا، كان رحمه الله يقول: ما تكلمت كلمة ولا فعلت فعلا إلا وأعددت له جوابا بين يدي الله عز وجل، وكان يخاطب عامة الناس؛ السلطان فمن دونه بقوله: يا إنسان، وإن كان المخاطب فقيها كبيرا قال: يا فقيه، وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لابن الرفعة ونحوه، وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجي يا إمام، ويخصه بها، توفي -رحمه الله- سنة ٧٠٢هـ.

نظم من الشعر الكثير ، وكله بليغ حسن، منه:

من عذيري من معشرٍ هجروا العقل وحادوا عن طُرقه المستقيمه

لا يرون الإنسان قد نال حظا من صلاحٍ حتى يكون بهيمه

١٨- منصور المشذالي[1]

هو منصور بن أحمد بن عبد الحق، أبو علي ناصر الدين المشذالي المالكي، الإمام، الفذ، الأوحد، الحافظ ،العلامة المجتهد، له مشاركة في علم المنطق والعربية، وهو من أهل الشورى والفتيا، له شرح على رسالة ابن أبي زيد القيرواني لم يكمل، وهو ممن ينتفع بالأخذ عنه والسماع منه،أقام في رحلته في طلب العلم في الشام ومصر نيفا وعشرين عاما،لزم الإمام العز كثيرا وانتفع بعلمه، يقول عنه تلميذه الخطيب بن مرزوق الجد:وصل درجة الاجتهاد، كان مولده سنة ٦٣١هـ، ووفاته سنة ٧٣١هـ، فيكون قد عاش قرنا من الزمان.

١٩- هبة الله القفطي[2]:

هو هبة الله بن عبد الله بن سيد الكل، القاضي أبو القاسم بهاء الدين القفطي،أحد المشاهير من علماء الصعيد،كان إماما عالما عاملا، ولد سنة ٦٠١هـ، قدم قوص، وقرأ الأصول على قاضيها

[1] الابتهاج بتطريز الديباج ،ص٣٤٤
[2] ابن السبكي، **الطبقات الكبرى**٨ /٣٩٠

الإمام شمس الدين الأصبهاني، وبرع في الفقه، والأصلين، والنحو، والفرائض، والجبر، والمقابلة، نشر السنة بإسنا بعد ما كان التشيع بها فاشيا، وأوذي بسبب ذلك.

وكان الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد يجله، وسافر إلى الصعيد سنة ٦٩٠هـ لمجرد زيارته، ومما حفظ من عبارة ابن دقيق العيد فيه: لولا البهاء القفطي بالصعيد لتحرج أهلها بسبب الفتيا، وقد كان الإمام بهاء الدين القفطي يقول عن نفسه: أعرف عشرين علما أنسيت بعضها لعدم المذاكرة، ورأى راءٍ في منامه قائلا يقول له: لقد مات الشافعي، فانتبه؛ فإذا بقائل يقول: مات الشيخ بهاء الدين القفطي، قال التاج السبكي: مناقبه كثيرة، وبالجملة كان من رجال العلم والدين،توفي بإسنا سنة ٦٩٧هـ.

الملحق الرابع: **مؤلفاته**[١]

أولا: التفسير وعلوم القرآن

٠-مختصر تفسير الماوردي، اختصر فيه تفسير "النكت والعيون" للإمام الماوردي، وقد طبع هذا المختصر بتحقيق الدكتور: عبد الله إبراهيم الوهيبي، مع الإشارة إلى أنه لا يمكن أن يعتمد على هذا المختصر في معرفة آراء العز بن عبد السلام في التفسير أو غيره؛ لأنه ليس له فيه إلا الاختصار بخلاف تفسيره العظيم الآتي الذكر.

١-تفسير القرآن العظيم، وهو أكبر من التفسير المختصر إلا أنه مع ذلك من التفاسير الموجزة، سار فيه إمامنا العز على نمط تفسير الإمام البيضاوي، من حيث متانة العبارة ووجازتها وذكره للأقوال الممكنة في التفسير وترتيبها على حسب القوة والضعف، وهذا التفسير لم يطبع حتى الآن، ويقوم مركز البحث العلمي لدار النور بالعمل على تحقيقه وسيصدر بإذن الله بعد بضعة أشهر.

١-الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ذكره التاج السبكي وغيره، ويذكر في بعض المصادر بـ "مجاز القرآن" ، وهو كتاب رائق بديع يدل على رسوخ قدم الإمام عز الدين في علوم البلاغة والتفسير؛ حتى قال عنه الإمام التاج السبكي في طبقاته: إنه وكتاب "القواعد الكبرى": شاهدان بإمامة العز وعظيم منزلته في علوم الشريعة، وقد اختصره السيوطي رحمه الله في "مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن"مع زيادات كثيرة، كما اختصره ابن القيم الجوزية وسماه "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان" دون الإشارة إلى أنه اختصره من كتاب العز رحمه الله.[٢]

٢-أمالي عز الدين بن عبد السلام، ذكره ابن حجر العسقلاني وغيره، وهو مشتمل على إيراد بعض الإشكالات اللغوية والفقهية والكلامية على بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ثم محاولة الإجابة عنها بما تيسر له من العلم والفتوح في ذلك، مع الإشارة إلى أنه لم يجب عن كل هذه الإشكالات، وبعضها قد أجاب عنها؛ ولكن الجواب الذي بين أيدينا مبتور، ظاهر النقصان، ولعل ذلك لطبيعة هذا الكتاب؛ حيث كان أحد تلاميذه يدون ما يقوله الإمام العز، فلعل هذا التلميذ لم يستطع أن يدون جميع الأجوبة، أو أن يلخص أهم ما ذكر فيها حال كون الإمام مسترسلا في الإجابة، والله

---

[١] انظر:

[٢] أنظر : ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز،**شجرة المعارف والاحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق :دار الفكر، الطبعة الرابعة،٢٠٠٦،مقدمة التحقيق ص٢٣. ومقدمة تحقيق **الإمام في بيان أدلة الأحكام**،ص٤٣.

أعلم، وقد طبع القسم الخاص بالتفسير من هذا الكتاب تحت عنوان "فوائد في مشكل القرآن" بتحقيق الدكتور: سيد رضوان علي الندوي، ولا زال الباقي مخطوطا.

ثانيا: الحديث والسيرة والأخبار

٣-مختصر صحيح مسلم، ذكره الإمام التاج السبكي في ضمن مؤلفاته، وهو في حكم المفقود.

٤-بداية السول في تفضيل الرسول، ذكره التاج السبكي،وقد ذكر في هذه الرسالة أفضلية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من أربعين وجها، وهو مطبوع عدة طبعات.

٥-ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام، ذكره صاحب كشف الظنون، وقد اطلعت عليه فجزمت بنسبتها إليه لما وجدته من الإسلوب وبعض الجمل التي يكثر منها إمامنا العز في مؤلفاته، وقد طبع الكتاب عدة طبعات.

ثالثا: العقيدة

٦-الملحة في اعتقاد أهل الحق، أو "الرد على المبتدعة والحشوية"، ذكرها ابنه عبد اللطيف ومعظم من ترجم له، وقد طبعت عدة طبعات.

٧-الفرق بين الإيمان والإسلام، أو "معنى الإيمان والإسلام" ، ذكرهاالتاج السبكي وغيره، وقد طبعت في دار الفكر بتحقيق الأستاذ إياد الطباع.

٢-الأنواع في علم التوحيد، حيث ذكر ستة عشر نوعا، وقد أوردها الإمام العز بنحوها مع زيادة تسعة أنواع في كتابه "قواعد الأحكام" ، وقد شرح هذه الرسالة: ولي الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم العثماني الديباجي الشافعي المعروف بابن المنفلوطي المتوفى سنة ٧٧٤هـ، واسم هذا الشرح: "إفهام الأفهام في معاني عقيدة شيخ الإسلام"، وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة برلين برقم ٢٤٢٦[١]، وقد نفى الدكتور علي الفقير أن يكون هذا الشرح لعقيدة الإمام العز بناءً على تحريف الناسخ حيث أضاف كلمة "المقدسي" إلى اسم الإمام العز، فظن الدكتور علي الفقير أنها لعز الدين ابن غانم المقدسي، وقد كشف الأستاذ إياد الطباع هذا التحريف عندما اطلع على المخطوط.

---

[١]انظر مقدمة تحقيق هذه الرسالة في "رسائل في علم التوحيد" جمع الأستاذ إياد الطباع ص٧.

٨-بيان أحوال الناس يوم القيامة، ذكره السبكي وغيره، حققها إياد الطباع وصدرت عن دار الفكر.

رابعا: التصوف والرقائق

٩-شجرة المعارف والاحوال وصالح الأقوال والأعمال، ذكره السبكي وقال عنه: حسن جدا، وقد قال الإمام العز عن كتابه هذا: " من فهم ضوابط هذا الكتاب... لم يكد يخفى عليه أدب من آداب القرآن"، وهو من أجمل وأضبط وأعمق وأبسط الكتب المؤلفة في التصوف، طبع بدار الفكر بتحقيق الأستاذ إياد الطباع.

١٠- الفتن والبلايا والمحن والرزايا، ذكره السبكي باسم:"فوائد البلوى والمحن"، طبعت بدار الفكر بتحقيق إياد الطباع.

١١- مختصر رعاية المحاسبي، أو: مقاصد الرعاية لحقوق الله، طبع بدار الفكر بتحقيق إياد الطباع.

خامسا:أصول الفقه وقواعده

١٢- قواعد الاحكام في مصالح الانام، أو "القواعد الكبرى"، وقد قال ابن السبكي في هذا الكتاب وكتاب "الإشارة إلى الإيجاز" إنهما شاهدان بإمامة العز وعظيم منزلته في علوم الشريعة،وقد شرح الكتاب عدة علماء، واستفاد منه كثيرا الإمام القرافي في "فروقه"، وقد طبع الكتاب عدة طبعات.

١٣- القواعد الصغرى، أو"الفوائد في مختصر القواعد"،ذكره التاج السبكي، وقد اختصره الإمام العز نفسه من كتابه السابق.

١٤- الإمام في بيان أدلة الاحكام، أو"الدلائل المتعلقة بالملائكة والنبيين عليهم السلام والخلق أجمعين"، ذكره التاج السبكي، وقال عنه: بديع جدا، طبع في دار البشائر الإسلامية في لبنان بتحقيق:رضوان غربية.

سادسا:الفقه

١٥- الغاية في اختصار النهاية، وهو اختصار للكتاب العظيم لإمام الحرمين "نهاية المطلب في دراية المذهب"، ذكره التاج السبكي، وقال:إنه يدل على قدر الإمام العز بن عبد السلام، سيطبع قريبا بتحقيق الأستاذ إياد الطباع.

١٦- الجمع بين الحاوي والنهاية، قال التاج السبكي: ما أظنه كمل، وهو في حكم المفقود.

١٧- الفتاوى المصرية، قال عنه التاج السبكي: مجموع مشتمل على فنون من المسائل الفوائد، طبع عدة طبعات.

١٨- الفتاوى الموصلية، ذكره التاج السبكي، طبع عدة طبعات.

٣-الترغيب عن صلاة الرغائب، أو"الترغيب عن صلاة الرغائب الموضوعة وبيان ما فيها من مخالفة السنن المشروعة" أو "رسالة في ذم صلاة الرغائب"[١]، ذكره التاج السبكي وغيره، طبعته دار الفكر بتحقيق إياد الطباع.

١٩- رسالة في رد جواز صلاة الرغائب أو "رسالة في تفنيد رد ابن الصلاح"، ذكرها التاج السبكي وغيره وطبعت في دار الفكر بتحقيق إياد الطباع مع الرسالة السابقة.

٤-مقاصد الصوم، ذكرها صاحب كشف الظنون، وقد اطلعت عليها فوجدتها مشابهة لأسلوب العز وأقواله في كتبه الأخرى، وقد تنبه محقق "مقاصد الصوم" إياد الطباع لأحد أقواله التي كان الإمام العز قد ذكرها في كتابه القواعد الكبرى[٢]، وقد طبع "مقاصد الصوم" في دار الفكر.

٢٠- مناسك الحج، ذكرها الداودي في "طبقات المفسرين"، وقد اطلعت عليها فوجدتها مشابهة لأسلوب العز وأقواله في كتبه الأخرى وخصوصا الفتاوى الموصلية، وذلك مثل كلامه في آداب زيارة قبر النبي عليه الصلاة والسلام.

٢١- مقاصد الصلاة، ذكرها ابنه، وغالب المترجمين له، واستحسنها سبط ابن الجوزي وقال: لم يصنف أحد مثلها، طبعت في دار الفكر بتحقيق إياد الطباع.

---

[١]أنظر :مقدمة التحقيق لإياد الطباع ،**رسالة في ذم صلاة الرغائب**،لعز الدين بن عبد السلام ، الإعادة الثانية،دمشق: دار الفكر٢٠٠٥، ص١٩

[٢]أنظر :ابن عبد السلام عز الدين عبد العزيز، **مقاصد الصوم**، تحقيق:إياد الطباع، دمشق:دار الفكر،٢٠٠٠م، ص٣٩ في الحاشية رقم ٣.

٢٢- أحكام الجهاد وفضائله، لم أجد من نسب هذا الكتاب إلى إمامنا العز من المترجمين القدماء، وهذا ما جعل الدكتور علي الفقير يستبعد نسبته إليه، ولكني اطلعت عليه فجزمت يقينا بأن هذا الكتاب لإمامنا العز بن عبد السلام، وذلك لأمور منها:

- أن النسخة التي اعتمد عليها المحقق "إياد الطباع" قد كتبت في عصر المؤلف سنة ٦٤٧هـ - وهي السنة التي تلت السنة التي وقعت فيها معركة دمياط البحرية التي شارك فيها إمامنا العز بن عبد السلام، فلعله ألفها لمن معه من جنود المسلمين.
- أن النسخة التي اعتمد عليها المحقق قد قرأت على الإمام نفسه، وعليها خط السماع من ابنه الأكبر محمد بن عبد العزيز أبو عبد الله[١].
- أني عندما قرأت هذا الكتيب جزمت جزما يقينيا بأنه لإمامنا العز بن عبد السلام، فهو عوضا عن كونه باسلوب الإمام العز قد احتوى على عشراتٍ من العبارات والآراء الموجودة في كتب أخرى لإمامنا العز، يعرفها من مارس كتب الإمام العز بسهولة[٢].

فهذا الكتاب لإمامنا العز قطعا، وقد طبعته دار الفكر بتحقيق الأستاذ إياد الطباع.

---

[١] انظر مقدمة التحقيق للأستاذ إياد الطباع "**أحكام الجهاد وفضائله**" للعز الدين بن عبد السلام،الإعادة الثانية،دمشق:دار الفكر،٢٠٠٥، ص٢١-٢٢.

[٢] انظر مثلا ص٥٤ في كلامه عن مناسبة ذكر كبرياء الله في أثناء الحرب على الكفار وذلك بقول:"الله أكبر"، وانظر أيضا ص٣٢ أعلى الصفحة، وص٣٣ أسفلها، وص٤٦ أوسطها، وص٥٦ أسفلها، وغير هذه المواضع كثير.

الكتب التي نسبت إلى الإمام العز خطأ

لقد نسبت إلى الإمام العز كتب كثيرة ليست من مؤلفاته، والسبب الغالب في ذلك يعود إلى اشتراكه مع غيره من العلماء في التسمية بابن عبد السلام، وقد ذكر الدكتور علي الفقير بعض هؤلاء العلماء وخصوصا الذين وقع اللبس بينهم وبين إمامنا العز، فعد منهم[١]:

١-عز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي الواعظ، توفي بالقاهرة سنة ثمان وسبعين وستمائة(٦٧٨هـ).

٢-محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير، قاضي الجماعة بتونس، توفي سنة ٧٤٩هـ، ويعرف في كتب المالكية بابن عبد السلام، وكانت له مؤلفات في الأصول والفقه.

٣-ابن عبد السلام الفاسي، محمد بن عبد السلام بن محمد بن العربي بن يوسف أبو عبد الله، كبير علماء القراءات في عصره، توفي عام١٢١٤هـ.

٤-شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد السلام المنوفي، الشافعي، ولد سنة ٨٤٧هـ وتوفي سنة ٩٣١هـ.

٥-الشيخ عز الدين عبد العزيز بن محمد بن سعيد الدميري، ويعرف بالديريني، توفي سنة ٦٩٧هـ، وله كتاب الروضة الأنيقة في بيان الشريعة والحقيقة.

٦-عز الدين بن عبد العزيز بن علي البغدادي ثم المقدسي الحنبلي، المتوفى سنة ٨٤٦هـ، وله كتاب "المسائل المهمة فيما يحتاج إليه الناقد في الخطوب المدلهمة".

٧-ابن عبد السلام أحمد بن محمد بن محمد أبو العباس، شهاب الدين بن عبد السلام، المصري والمنوفي، توفي عام ٩٣١هـ.

فجراء هذا الإلتباس في التسمية؛ نُسب إلى الإمام العز بعض المؤلفات التي ليست له، وهي[٢]:

٠-كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار: لم ينسبه إلى العز أحد من القدماء، ونسبه رضوان الندوي، وقد اطلع الدكتور علي الفقير على مخطوط هذا الكتاب فظهر له أنه لعز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي.

---

[١] الفقير، **الإمام العز بن عبد السلام**، ص٣٤٩-٣٥٠.
[٢] استفدت كثيرا من كتاب الدكتور على الفقير عن الإمام العز، انظرص٣٥٠-٣٥٤.

١-فرائد الفوائد وتعارض القولين لمجتهد واحد: لم ينسبه إلى الإمام العز أحد من القدماء، ونسبه رضوان الندوي، وقد اطلعت عليه فظهر أنه للإمام صدر الدين أبي المعالي محمد إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم السلمي المناوي، المتوفى سنة ٨٠٣هـ ـ، وقد صدر عن مكتبة السنة بالقاهرة.

٢-حل الرموز ومفاتيح الكنوز: لم ينسبه إلى الإمام العز أحد من القدماء، ونسبه رضوان الندوي، وقد اطلع الدكتور علي الفقير على مخطوط هذا الكتاب، فظهر له أنه لعز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي.

٣-نخبة العربية في الفاظ الأجرومية في النحو: والأجرومية متن في النحو ولد مؤلفها-ابن آجروم- سنة٦٧٢هـ، فظاهر أنها ليست لإمامنا العز لأنه توفي سنة ٦٦٠هـ، أي قبل ولادة مؤلفها.

٤-وصية الشيخ عز الدين: وقد نسبها إلى الإمام العز كل من رضوان الندوي وإياد الطباع نظرا لأنها منسوبة إلى عالم اسمه عز الدين بن عبد السلام، وقد اطلع الدكتور علي الفقير على نسخة خطية قد صرح فيها باسم صاحبها وهو عز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي.

٨-مسائل الطريقة في علم الحقيقة: وهي للشيخ أحمد الزاهد كما ذكر صاحب كشف الظنون، وجاء اللبس لأن شارحها هو أحمد بن محمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٩٣١هـ[١].

٥-مجلس في ذم الحشيشة: ولم يذكرها لإمامنا العز غير رضوان الندوي، واكتفى الدكتور علي الفقير بهذا الإنفراد المتأخر دليلا على كونها ليست لإمامنا العز، وهذا صحيح.

٦-"ثلاثة وثلاثون أشعار في مدح الكعبة": لم ينسبها له أحد من السابقين، بل إن أحد تلاميذه وهو ابن بنت أبي سعد، قد ذكر أنه لا يوجد لإمامنا العز إلا بيت واحد، فكيف يكون له في الكعبة وحدها أكثر من ثلاثين بيتا.

٧-قصة وفاة النبي عليه الصلاة والسلام: لم ينسبها إلى الإمام العز إلا رضوان الندوي بناءً على أن مؤلفها اسمه عز الدين بن عبد السلام، وقد علمت أن هذا ليس بدليل كافٍ على المطلوب.

٨-العماد في مواريث العباد: لم ينسبها إلى الإمام العز إلا رضا كحالة، وقد رجع الدكتور علي الفقير إلى ذيل كشف الظنون فوجد أن هذا الكتاب للشيخ أحمد بن محمد بن محمد ابن عبد السلام المصري المنوفي، المتوفى سنة ٩٣١هـ.

---

[١] انظر :الفقير ،**الإمام العز بن عبد السلام** ص٣٥٣.

٩-رسالة الشيخ عز الدين بن عبد السلام في التوحيد، وقد نسبها إليه وحققها وطبعها على أنها له الأستاذ إياد الطباع، ولكنه لم يقطع بذلك، بل قال: إنها أقرب إلى أسلوب عز الدين ابن غالب المقدسي الواعظ، ومع ذلك فقد نشرها على أنها له، وهذا خطأ بين، وقد اطلعت على هذه الرسالة وترجح لي بأنها ليست لإمامنا العز، وذلك لأمرين:

- أن صاحب هذه الرسالة يشبه الأحوال الإيمانية بالخمر، وأنها تشرب من المدامات الربية، مع أن العز بن عبد السلام يحرم تشبيه هذه الأحوال بالخمر لأنه تشبيه أطهر شيء بأنجسه.
- أن صاحب هذه الرسالة قال مخاطبا الله عز وجل: قتلت بحسنك العشاق جمعا، وأن الله هو حاكم العشاق، مع أن العز بن عبد السلام لا يجوز أن يطلق على الله عاشق ولا معشوق، كما لا يجوز اطلاق ذلك على العباد لما فيه من إيهام النقص في الحالتين[١].أضف إلى كل ما سبق أن أحدا من السابقين قد نسبها إليه.

الكتب المشكوك فيها:

وهي كتب لم يقم عليها عندي دليل إثبات أو نفي قاطع، وهي:

٢-الرسالة في إبطال قول الناس أن قطب الأقطاب والأبدال لهم تصرف، أو: "رسالة في القطب والغوث والأبدال الاربعين وغيرهم"، نسبها له صاحب كشف الظنون، والبغدادي في هدية العارفين[٢]، وقد طبعت بالمطبعة العلمية بحلب.

١٠- شرح حديث أم زرع: الذي روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، مخطوط.

١١- نبذة في الرد على القائل بخلق القرآن، وقد نسبه للإمام العز كل من رضوان الندوي وإياد الطباع، توجد هذه الرسالة بدار الكتب المصرية برقم:"٢٠٧٤٠"، ولم ينسبها للإمام العز أحد من مترجميه.

١٢- قاعدة الواسطة، نسبها إليه إياد الطباع، وقال إن منها نسخة مخطوطة في مغنيسا في تركيا وإنها قد طبعت بالمكتبة العلمية.

٣-الألغاز النحوية، نسبها إلى الإمام العز إياد الطباع، وحققها، ونشرها بناءً على ذلك.

---

[١]انظر هذه الرسالة في "رسائل في التوحيد" للإمام العز، جمعها وحققها إياد الطباع.
[٢]انظر مقدمة تحقيق إياد الطباع على كتاب **شجرة المعارف والأحوال** ،ص٢٥.

قائمة المراجع

- **القرآن الكريم**
- **كتب السنة الستة.**
- الآمدي، علي أبو الحسن،**غاية المرام في علم الكلام**، الطبعة الأولى، مصر: مكتبة الثقافة الدينية، (٢٠٠٩).
- الآمدي، سيف الدين، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، القاهرة: دارالكتب والوثائق القومية، الطبعة الثالثة،(٢٠٠٧).
- ابن الأمير، موسى، **الكامل في أصول الدين**، دار السلام، الطبعة الأولى(٢٠١٠)
- ابن السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **شجرة المعارف والاحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق :دار الفكر، الطبعة الرابعة،(٢٠٠٦).
- ابن عبد السلام عز الدين عبد العزيز، **مقاصد الصوم**، تحقيق: إياد الطباع، دمشق:دار الفكر، الطبعة الأولى،(٢٠٠٠).
- ابن عبد السلام عز الدين عبد العزيز، **أحكام الجهاد وفضائله**،الإعادة الثانية، دمشق:دار الفكر،(٢٠٠٥).
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز ،**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**،دار البيان العربي، الطبعة الأولى،(٢٠٠٢).
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الملحة في اعتقاد أهل الحق**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية،(١٩٩٩).
- ابن عبد السلام، **رسالة في ذم صلاة الرغائب**، تحقيق:إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى،(٢٠٠١) .
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الفتاوى الموصلية**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق:دار الفكر،(١٩٩٩).
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **فوائد في مشكل القرآن**، تحقيق:الدكتور سيد رضوان علي، دار الشروق، الطبعة الثانية،(١٩٩٢).
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الفتاوى المصرية**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق:دار الفكر،الطبعة الأولى، (٢٠٠٧).
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز،انظر: **معنى الإيمان والإسلام**، تحقيق إياد خالد الطباع، دمشق:دار الفكر ،الطبعة الثانية،(٢٠٠٠).
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى،(١٩٨٧).
- ابن عبد السلام، عزالدين عبدالعزيز، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق:محمدإسماعيل، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى،(٢٠٠٥).
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، البشائرالإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى،(١٩٨٧).

- ابن عبد السلام،عبد العزيز،**بداية السول في تفضيل الرسول**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر،الطبعة الأولى(١٩٩٥).
- ابن عبد السلام،عز الدين عبد العزيز، **بيان أحوال الناس يوم القيامة**، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق،الطبعة الثانية،(٢٠٠٥).
- ابن عبد السلام، **ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام**، تحقيق: إياد خالد الطباع،دمشق: دار الفكر،الطبعة الأولى(١٩٩٨).
- ابن عبد العزيز،عبداللطيف، **إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام**، من تراث الكوثري، القاهرة:المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠٠٦).
- ابن عطاء الله السكندري، **القصد المجرد في معرفة الإسم المفرد**، تحقيق:د.أحمد السايح، المستشار:توفيق وهبة، مكتبة النافذة،الطبعة الأولى(٢٠٠٦)
- ابن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بلا رقم طبعة.
- ابن زروق الفاسي، أحمد، **شرح عقيدة الإمام الغزالي**، دار الكرز، الطبعة الأولى.
- ابن زروق الفاسي، أحمد، **قواعد التصوف**، دار وحي القلم، الطبعة الاولى (٢٠٠٤).
- ابن فرحون المالكي ، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد ،**الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** ، دار التراث.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر(ناصر الدين)، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، بيروت: دار ابن حزم،الطبعة الأولى،(٢٠٠٨).
- البيضاوي،عبد الله بن عمر، **مصباح الأرواح في أصول الدين**، الأردن: دار الرازي،بلا طبعة.
- البيجوري، إبراهيم، **حاشية البيجوري على متن السنوسية**، الطبعة الثالثة، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، (١٩٥٥).
- البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**،بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى(٢٠٠٥).
- التفازاني،مسعود بن عمر(سعد الدين)،**تهذيب المنطق والكلام**، القاهرة:مكتبة الإيمان
- التفتازاني،مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية (١٩٩٨)
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**،تحقيق:محمد يوسف موسى،علي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي،الطبعة الثالثة(٢٠٠٢).
- الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، بيروت:دار المعرفة، الطبعة الأولى،(٢٠٠٧).
- الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، بيروت:دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح**،تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى(١٩٩٨).
- الحبيب بن طاهر ،**ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرسالة والجامع؛** دراسة في المنهج والمضمون، بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الاولى (٢٠٠٨).
- الخاني،قاسم بن صلاح الدين، **السير والسلوك إلى ملك الملوك**، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى(٢٠٠٢).
- الداه الشنقيطي، محمد بن أحمد، **شرح إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة**،بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى(٢٠٠٣).

- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر،**مختار الصحاح**، بيروت دار المعرفة، الطبعة الثالثة، (٢٠٠٨).

- الرازي، محمد بن عمر، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، وبذيله: تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي،القاهرة:مكتبة الكليات الازهرية، بلا طبعة.

- السامرائي، طه خالد محمد عريب، **مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، بيروت:دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى(٢٠٠٦)..

- شهاب الدين الخفاجي، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، بيروت:دارصادر.

- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، بيروت:دار ابن حزم، الطبعة الأولى (٢٠٠٥).

- صفي الدين الهندي، محمد بن عبد الرحيم، **الرسالة التسعينية في الأصول الدينية**،تحقيق: عبد النصير احمد الشافعي المليباري،القاهرة: دار البصائر، الطبعة الأولى(٢٠٠٩)، ص٩٢-٩٣.

- الطحاوي، أبو جعفر، **العقيدة الطحاوية**، بيت الأفكار الدولية.

- عوني،حامد، **المنهاج الواضح للبلاغة**، المكتبة الأزهرية للتراث.

- الغنيمي ،عبد الغني ، **شرح العقيدة الطحاوية**، دار الفكر.

- الغدامسي، محمد بن عمر، **سبل المعارف الربانية وأسوارها الفائقة الحصينية**،منشورات مكتبة السنة_هولندا، الطبعة الاولى(٢٠٠٩)، ص١٠٧.

- الفقير،علي، **الإمام العز بن عبد السلام سلطان العلماء**،عمان:دار أنس بن مالك،١٩٨٩.

- فودة، سعيد عبد اللطيف، **تهذيب شرح السنوسية**، دار الرازي، الطبعة الثانية.

- القلشاني، الإمام الشيخ القاضي أحمد، **تحرير المقالة في شرح الرسالة**، بيروت:مؤسسة المعارف، الطبعة الأولى (٢٠٠٨).

- الكوثري،محمد زاهد، **العقيدة وعلم الكلام**،مجموعة أعمال الإمام الكوثري، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى(٢٠٠٤).

- الكومي، محمد بن أبي الفضل، **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**، تحقيق: نزار حمادي،بيروت: مؤسسة المعارف، الطبعة الاولى(٢٠٠٨).

- نووي الجاوي، محمد بن عمر، **مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد**،تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى(١٩٩٧).

(THE OPINIONS OF Al-IZZ BIN ABDISSALAM IN CREED

A COMPARATIVE STUDY WITH THE SCHOLARS OF THE ASH'ARITES SCHOOL OF THOUGHT)

BY

ABDULSALAM MAZIN ABU KHALAF

SUPERVISOR

Dr. Mohammad Nabeel Alumari

ABSTRACT

This thesis presents in details the opinions *imam al-Izz* bin Abd AlSalam in creeds and compares in general these opinions to the opinions of other Asharite scholars. It came in an introduction and six chapters.

In the first chapter the thesis aimed to introduce Al-Iz bin Abd Alsalam, his works, students, books and what scholars said about him.

Chapter two I talked about his general view to Islamic creeds, its importance, the importance of defending it, the right sect and finally the opposite sects, their opinions and how to respond to them.

The third chapter was about his attitude of the three concepts Islam Iman and *Kufr*, their definition and the difference between them. Also I dealt in this chapter with rulings of Major sons and imitating belief.

In the fourth chapter i discussed his stand of theology, as he devides the Attributes into section. I presented his opinion and discussed it showing that he divides them into names Attributes and actions.

In the fifth chapter I demonstrated his opinions in prophet hood and the infallibility and the difference between prophets

In the last chapter I discussed his opinions regarding angels, devils and spirit. Then in the conclusion I mentioned the final results of the research.